



TITLE:

ライプニッツにおける「集合的」  
可能世界論の展開( Dissertation\_全  
文)

AUTHOR(S):

松王, 政浩

---

CITATION:

松王, 政浩. ライプニッツにおける「集合的」可能世界論の展開. 京都大学, 1996, 博士(文学)

ISSUE DATE:

1996-03-23

URL:

<https://doi.org/10.11501/3110445>

RIGHT:

②

# ライプニッツにおける「集合的」可能世界論の展開

松 王 政 浩

1996

## ライプニッツにおける「集合的」可能世界論の展開

### 序

本論の目的は、ライプニッツの可能世界論に一つの解釈を与えることによって、ライプニッツ哲学から新たな世界観を引き出すことにある。

ライプニッツの可能世界論とは、現実の世界以外にも、観念として可能なものから成り立つ諸世界を考えようとする理論であって、これが現代様相意味論の一つのヒントとなったことはよく知られている通りである。

ふつう、このライプニッツの可能世界論は、神の創造の自由を擁護する弁神論の一つとされたり、あるいは、ライプニッツ前期における個体概念説中の単なる一議論として考えられがちである。確かに可能世界論の骨格が形成されたのは、ライプニッツが個体概念なる考え方をもとにして世界を「概念」によって構成しようとしていた時期であり、また可能世界論の多くは、神の創造に関する議論で主題的に論じられている。しかし、ライプニッツの可能世界論は、決してそのような限られた枠の中だけで問題になるのではなく、実はライプニッツ哲学の全体を通底させるような働きをもなすものなのだと、本論では解釈する。そしてこの通底によって、一つの世界観が表し出されるのである。

本論は次のように構成される。

第一部では、ライプニッツ前期の個体概念説（概念的 world 構成）の中で、ライプニッツの可能世界論を神の様相判断の次元から解放し、「我々の」様相判断の次元へともたらしことを目指す。まず、可能世界論の基本的な枠組みを明らかにした後、ライプニッツのある書簡の一節を手がかりにして、その基本的な枠組みを読み換えていく。その際、可能世界論は、集合的に機能する「集合的 possible world 論」と読み換

えられることになる。この読み換えによって、ライプニッツの可能世界論を我々の様相判断に結びつけるのである。

第二部では、読み換えられた可能世界論をさらに、ライプニッツ前期の个体概念説の枠内からも解放し、後期の「力」の議論とのつながりを模索する。このとき我々は、第一部で様相判断についてなされた議論が、様相判断のみならず、我々の現実世界に対する認識一般にも拡張可能かどうかという視点をもちながら、これを行っていく。なお、ライプニッツの力の議論はかなり見通しが立てにくく、また、これまで力の議論と可能世界論を結びつけようとする試みはほとんどなされていない。相当多くの議論がここで費やされねばならないが、これを完遂したときの成果は大きいのである。幾つかの戦略をもってこの難壁を突き崩していく。

これらの議論を通して一つの世界観（「現実世界」像）を浮き彫りにする。果たしてそれはどのような世界観であろうか。

## 謝 辞

この論文を作成するに当たって、ご指導、ご助言を下された方々に、ここで心からのお礼を申し上げたい。まず内井惣七先生には、ご多忙の中、何度も拙稿に目を通していただき、励ましとともに貴重なご意見を多くいただいた。内井先生のご指導がなかったら本論は成らなかったであろう。感謝極まりない。また科学哲学・科学史セミナーで、論文の構想を発表する機会が与えられた折に、有益なご助言やご質問を下された伊藤和行先生や科学哲学・科学史講座の学生諸氏にも、この場を借りて感謝申し上げます。

1996年1月

松 王 政 浩



# 目 次

<b>第一部 概念的世界構成における可能世界論</b> .....	1
第一章 ライブニッツ可能世界論の基本的枠組み .....	2
第二章 個体と世界の関係 .....	5
第三章 日常的様相判断.....	9
第四章 現実世界と可能世界の相対化（集合的可能世界論） .....	11
第五章 集合的可能世界論の擁護.....	16
第六章 可能世界と現実世界の関係（小結） .....	26
 <b>第二部 力学的世界構成における可能世界論</b> .....	31
第一章 個体概念から力への移行と可能世界 .....	31
第二章 力概念の二つの方向性 .....	37
第三章 实在論的な力の概念と集合的可能世界論 .....	39
第一節 能動的力 .....	39
第二節 受動的力 .....	46
第三節 実体と現象.....	54
第四節 延長 .....	57
第五節 「延長」と「世界の重なり」 .....	65
第四章 観念論的な力の概念と集合的可能世界論.....	68
第一節 力の再定式化.....	69
(1) 原始的力と派生的力 .....	72
(2) 能動的力と受動的力 .....	76
第二節 世界の重なり—派生的受動的力と微小表象説 .....	79
第五章 力概念の統一可能性.....	83
第六章 小 結 .....	87
 <b>結 論</b> .....	90

## テキスト略記法

G = Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. 7 Bde. Hrsg. von C. J. Gerhardt, Berlin 1875-1890, Nachdr. Hildesheim 1978.

GM = Leibnizens Mathematische Schriften, hrsg. von C. J. Gerhardt, Berlin 1849-Halle 1863. Nachdr. Hildesheim 1971.

C = Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre, par Louis Couturat, Paris, 1903.

SD = G. W. Leibniz. Specimen Dynamicum, Hrsg. u. übers. von Hans Günter Dosch, Glenn W. Most u. Enno Rudolph, mit Erlaut. versehen von Jörg Aichelin, Hans Günter Dosch, Pierre Keller, Hans Lichtenberger, Hans Joachim Maul, Glenn W. Most u. Enno Rudolph. Lat. -dt. Ph. B. Hamburg 1982.

なお、それぞれ記号に続くローマ数字は巻号を、アラビア数字は頁数を表す。

## 第一部 概念的世界構成における可能世界論

ライプニッツの哲学は、ふつう1680年代までが前期の哲学とされる。前期哲学においては、ライプニッツは実体（神以外の被造の実体）をまず「個体」として捉え、その個体化の原理（存立原理）を「個体概念」(notion individuelle)に求める。つまり実体はもっぱら「概念」として捉えられるのである。そこから当然、現実世界の全体も「概念」として捉えられる。世界は概念的に構成されるのである。ライプニッツの可能世界論は、世界についてのこうした捉え方を下敷きにして出てきた考え方である。

我々は第一部では、ライプニッツ前期のこのような概念的世界構成の枠の中で議論を行う。まず、可能世界論の基本的な枠組みを説くことから始め、これを従来の解釈にあるような「弁神論」的位置づけから解放し、ある解釈を通して、ライプニッツの可能世界論が我々のなす日常的な様相判断をも有意に意味づけうるものであることを明らかにする。そしてこの作業を通し、可能世界論がライプニッツの後期哲学の中に織り込まれるきっかけとなるものを最終的に探り当てる。

可能世界について論じていく前に、今後の議論の円滑を図るため、この第一部の大前提となる「個体概念」なる考え方がどのようなものかについて、先に見当をつけておくことにしよう。

ライプニッツの個体概念は、その個体（個体的実体）に生ずべき全てのことがらが一切含まれているような「完全な概念」(notion complète)を意味する(GIV 436)。ライプニッツは「多くの述語が一つの同じ主語に属し、その主語がもはや他のどの主語にも属さないとき、これを個体的実体(substance individuelle)と呼ぶ」(GIV 432)としてアリストテレス的な立場を認めながらも、この主張は「名目的な」(nominal)ものに過ぎず、不十分であるとする。個体はその個体について成り立つ一切の事柄を「本質」「偶有」という区別なく、すなわちある意味ではその全てを個体の本質と

して（スコトゥス流に言うなら「このものたること」 *haccceitas* として）、その個体であるために必要とするのである。

「神はアレクサンダーの個体概念(*notion individuelle*)あるいは『このものたること』を見て、そこに同時に彼について真に言えるすべての述語、たとえばダリウスとボルスを破るだろうということの根拠と理由を見ることができ、彼が自然な死を迎えるか毒殺されるかという、我々が歴史によってしか知るこのことのできないことを、アプリオリに（経験によらずに）知ることまでできるのである。」(GIV 433. 括弧はライブニッツ.)

このように、個体がいわばその全存在性(*tota Entias*)によって個体化されるという主張（これはライブニッツの最初の著作である『個体原理の形而上学的議論』1663においてすでに主張されている）が、「個体概念」説の基本主張なのである。

## 第一章 ライブニッツ可能世界論の基本的枠組み

可能世界論の形成の明らかな一つの経緯と、基本的枠組みとを述べていく。

よく誤解を受けるところであるが、ライブニッツの様相概念は、R. C. スレイ, Jr. が指摘するように<sup>1</sup>、始めから可能世界論に基づいて展開されたわけではなかった。『モナドロジー』33-36節で述べられているようなお馴染みの基準、すなわち反対の内容を表す命題（ライブニッツの命題はすべて主語概念に述語概念が内在するといういわゆる *Inesse* の論理に基づく）が矛盾を含むかどうか、あるいは有限な分析によってもとの命題が原始的な観念に到達可能かどうかといった論理的分析によって、「必然性（必然的真理）」と「偶然性（偶然的真理）」を区別するということがまず始めにあったのだと考えられる。

<sup>1</sup> Sleight, Jr., R. C. *Leibniz & Arnauld A Commentary On Their Correspondence*, New Haven/ London, Yale University Press, 1990, p.51



もっともクーチュラが『必然的真理と偶然的真理』というタイトルを付けた1686年頃の論文には、「必然的命題はすべての可能世界で真、偶然的命題は或る可能世界において真」というような、現代の可能世界論の基本アイデア（様相概念を可能世界にわたる量化によって論ずる）にも繋がっていくものが示されており(C18)、上の様相概念と可能世界論の接点が窺える。しかしライプニッツが可能世界論を積極的に展開するには、もう一つの別の契機が必要であった。ライプニッツはアルノーに宛てた手紙の中で次のように述べている。

「もし人が純粋に可能なもの(*les purs possibles*)を絶対的に拒もうとするなら、偶然性と自由を破壊することになるだろう。なぜなら神が実際に創造するものしか可能なものがないのだったら、神の創造するものは必然的となり、神は何かを創造したいと欲しても、それしか創造できないことになり、選択の自由をもたないことになってしまうからである。」(G II 55-56)

また『弁神論』*Essais de Théodicée*の第1部8節には、「神が最善なるものをその中から選ぶべきであるような無数の可能世界(*mondes possibles*)がある」(G VI 107)とある。すなわちライプニッツは、「神即自然」(*deus sive natura*)として万事を必然性の下に捉えようとするスピノザ説を真っ向から否定し、創造に関しては神の自由な選択を保証するための「純粋に可能なものの領域」がなければならないと考えていたのであって、このような多分に神学的な理由から、「可能世界論」は積極的に論じられるに至ったのである。（少なくともこのようなことが一つの明らかな経緯としてある。）<sup>2</sup>

ではそのような経緯から、可能世界はどのようなものとして形成されたか。

可能世界とは文字どおり一つの一つのまとまった「世界」を意味する。ライプニッツは神が「現実世界」を創造するのに単にその都度個体を創造したり、個体間の関係に介入したりすることは神の完全な知恵に合わないとし<sup>3</sup>、個体を創造すること

<sup>2</sup> なおこれにつけ加えるに、可能的なものが実在の基礎と捉えられていたということがある。ライプニッツにおいて、*ens*は「可能性」に等しく(C360他)、現実存在よりも包括的な概念である。また「我々は実在*Existencia*すなわち*actualia*を可能性または本質につけ加えられた何かとして理解する」(C376)ともあり、実在が実在であるためには、先ず可能でなければならない、という可能性の実在に対する先行性が可能世界の一つのモチーフとなっている。

はすなわち、その個体に生ずるすべてのこと、延いてはその個体を含む世界の事象を一つの系列として創造することであるとした(G II 37)。それゆえ神が選択する領域(神の悟性l'Entendement de Dieuがその領域であるとされる—G VI 614)において、選択される対象はいずれも「世界」としてそれぞれの系列を形成していることになる。従ってそれは可能「世界」なのである。

ではなぜ「可能」世界なのか。これは端的に、神がそれを創造することが「可能」だからに他ならない。ライプニッツではデカルトと異なり、矛盾律は神をも束縛する<sup>3</sup>。すなわち神が世界を創造するには、それが無矛盾であること、つまり可能であることが必要となる。神といえども矛盾を含んだ世界を創造することはできないのである。それゆえ選択対象である各々の世界はいずれも「可能」な世界でなければならない。

ではさらにその可能世界における「可能性」は、一体何に基づくのか。ライプニッツはこれを「可能的なもの(possibilia)」<sup>4</sup> どうしが互いに矛盾しないこと、つまり「共可能である(compossibilis)」ということに基づくとした(G III 573)。すべての可能性が共可能となるわけではなく、可能的なものの異なる共可能な組み合わせが存するのである(ibid.)。この「可能的なもの」という表現はやや曖昧であってきちんとした定義はなされていないが、冒頭でも述べたように、可能世界論は明らかに個体概念説を下敷きにするものであるから、「可能的なもの」とは「ある個体概念のもと

<sup>3</sup> それゆえライプニッツは機会原因論の考え方を一切退ける。

「一つの実体の中に、他の実体を機会として神が変化を生じさせるとする機会原因の体系は(それを我々のように説明するのでなければ) 少しも必要でない。私には自発性の仮説で十分であるように思われ、いつも神的力、機会仕掛けの神(Deus ex machina)を説明できない仕方であらざることを持ち込むことはないように思われる。」(G IV 476)

「事物の慣性と無感覚を主張する新しい哲学の提唱者(訳註：機会原因論者)が、神の命令から未来における存続的な結果や効果を奪い去ってしまい、神にいつも新しい発動を要求することを何とも思いもしないなら、…これが神にどれほどふさわしいか(訳註：つまりふさわしくないか)を決定するのは彼自身のすることである。」(G IV 508)

<sup>4</sup> ライプニッツは矛盾律の支配する「永遠真理」(la vérité éternelleあるいは「必然真理」)と、十分な理由の原理(le principe de la raison suffisante)が支配する「事実真理」(あるいは「偶然真理」)を区別した上で次のように述べる。

「しかしながらある人々ともに、永遠真理が神に依存しているのでそれは恣であって神の意志次第である、と創造してはならない。…これは、原理が適合(la convenance)あるいは最善の選択であるところの偶然真理についてしか成り立たない。一方必然真理の方は、もっぱら神の悟性に依存し、その内的対象になっている。」(G VI 614)



で捉えられる個体」であると考えてよい。<sup>5</sup>

さて可能世界には、あともう一つの重要な性質が付け加わる。これは、筆者の知る限りライプニッツ自身が明確に定義として与えていない性質なのであるが、他の条件から十分推察されるものである。それは、それぞれの世界が可能的なものの最大の集合でなければならない、つまり最大無矛盾集合なければならないということである。これは次のような推理によってもたらされる。神の至高の知恵によって、あらゆる世界はその隅々まで予見されたものでなければならない。もし世界が最大集合ではなく、可能なものがさらにつけ加えられる状態であるなら神の予見は完全ではないことになる。それゆえ全ての世界はそれぞれ可能的な個体を最大に充足していなければならないと。

以上の議論を整理すると次のようになろう。一つの事象系列である現実世界とは別に、個別化した無数の可能な世界（いずれも系列的世界）があり、それぞれの世界は（現実世界も含めて）そこに存する諸々の個体の概念を最大無矛盾な形で含んでいる。現実世界も元々は可能な世界の一つであって、神が最善則に基づいてこの可能世界を「創造」しようとしたのであると。

これが、神学的背景に基づいたライプニッツ可能世界論の基本的な枠組みである。

## 第二章 個体と世界の関係

個体と世界の関係がこの枠の中でどう捉えられているかをさらに詳しく見てみる

<sup>5</sup> 可能世界にも「個体」を認めるかどうかということについては、ライプニッツ研究家の間で意見が分かれる。たとえばB. Matesは、ライプニッツがabstract entityの実在性を否定しているとして、ライプニッツのノミナリスティックな面を強調し、「個体」は現実世界にのみ存して可能世界は「個体概念」の集合であり、「個体」の集合ではないと主張する(Mates, B. *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p.73)。これに対して石黒ひでは、個体概念は（基体たる）「個体」の概念であって、「個体」がそれに帰されるすべての属性を「もつ」のだと主張する(Ishiguro, H. *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, 2nd ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp.38-39)。いずれが優位であるかにわかに決したいところがあるが、本論では、神が現実世界とは異なる他の可能世界を実在に至らしめることもできたということから（つまり他の可能世界の住人も現実的個体として存在する権利を十分に有するということから）後者の見解に与しておきたいと思う。

ことにしよう。

現実の世界だけでなく可能世界にも「個体」を認め、それぞれを独立した世界とすることは、可能世界にも現実世界と同じような事象性( *realitas* )を認めることであり、ライプニッツの可能世界論は一種の可能主義( *possibilism* )である<sup>6</sup>。ところで、現実世界の個体と「同じ」個体が可能世界にも存するかという、いわゆる「貫世界同一性」( *transworld identity* )の問題は、ライプニッツにおいてはどのように答えられることになるのだろうか。(この問題は個体と可能世界の間を見るための、あるいは可能世界論のタイプを分類する上での重要な指標となる。) これを考える上で我々は次に述べるようなライプニッツのある見解を先の基本的枠組みに加味しなければならない。

前章で、ライプニッツの言う個体概念は、それに生ずべきことがらがすべて含まれている概念であると述べたが、実は個体概念はそのようないわば「縦」のつながりだけを有するものとはライプニッツは考えなかったのである。もし個体概念が純粹にこのような縦糸だけからなるものであれば(すなわち単なる単純属性の集積とだけ考えられるならば)、ある一つの個体概念が複数の可能世界において他の可能的個体と共可能な関係をもつことが十分可能だと考えられよう。否、むしろ個体が単純属性だけからなると単純化して考えるならば、個体概念はその個体のみに関する規定であることになるから、他のどの個体とも共可能でありうる、すなわち共不可能性を妨げる条件が存在しないとさえ言えるであろう<sup>7</sup>。しかしライプニッツは、すべての可能なものが共可能なのではなく、互いに共可能である可能的なもの同士の組み合わせが厳然と定まると主張する。ライプニッツはこれを、個体概念に「横」のつながりを付与することによって主張しようとする。

<sup>6</sup> 「可能主義」とは、実在だけでなく、可能的なものにも「存在」を拡張しようとする考え方で、R. M. アダムズの論文「Theories of actuality」( *Nous* 8, 1974, pp. 211-231 ) に由来する。現実的なもののみに「存在」を限定する「現実主義」( *actualism* )と対置される。

なお注2に挙げたライプニッツの「実在」に関する言明(C376)は、ライプニッツが可能主義的であることを裏付けることになろう。

<sup>7</sup> B. Matesはライプニッツ自らがある断片で次のように述べていることを指摘している。(Mates, p.76) 「種々の事物の共不可能性がどこから生じるのか、あるいは種々の本質が一体どのように互いに相反するのか」というようなことは、すべての純粹に肯定的な項( *omnes termini pure positivi* )がその間で両立するように思われることを考えると、今のところ人には知られ得ぬことである。」(G VII 195)

「もし我々がこの概念（個体概念）の含んでいるすべてのことをたどれるなら、連続的な連鎖によってついには宇宙全体の全系列を含むことになる。」(G II 39)

「どんな個体的実体の仮定であれ、他のすべてに対する（神の）決定をふくんでいる。」(G II 41)

あるいは、

「どの可能世界においてもあらゆるものが結びついている(*tout est lié*)ことを知る必要がある。宇宙はどのように形成されようと、一つの全体であってそれは大洋のようである。」(G VI 107)

すなわち一つの個体はその個体の属する世界の全体（その世界の他のすべての個体）と概念的に厳密に結びついており、個体と世界はワンセットのものであるとライプニッツは主張するのである。それゆえある個体概念を少しでも異なるものに置き換えようとすれば、他のすべての個体の概念も置き換えねばならないことになり、B. Matesが言うように、「もし二つの個体概念がある一つの可能世界に属するとするならば、それらはあらゆる可能世界において、一緒に存在するか共に存在しないかである」<sup>8</sup> ことになって<sup>9</sup>、結局一つの個体は一つの世界にしか属することができないのである。こうした「横」のつながりによって、共可能性、共不可能性のいずれか一方が必ずすべての個体概念の間で成り立つことになる。

さてそうすると、このような主張により貫世界同一性はライプニッツの可能世界においては、「強い意味」ではとりあえず成り立たないことになる。

<sup>8</sup> Mates, *ibid.*, p.77.

<sup>9</sup> このようなことを言うためには、当然個体概念が他の個体との「関係」を十分に含みうるものでなければならない。ライプニッツの個体概念は主語—述語命題（一座述語）の形で表現されるが、果たしてこの形で個体間の「関係」を表すことができるのか、という問題にライプニッツ自身が突き当たっている。ライプニッツはこの問題に関し、「ダビデはソロモンの父である」という文の分析を通して一つの指針を与えている(G II 486)。それはダビデの父性(*paternitas*)とソロモンの嫡子性(*filiationis*)をそれぞれ別のものとして扱おうというものである。この指針をめぐるこれが果たして主語述語命題への「関係性」の還元的操作なのか否か、という問題が出てくるのであるが(cf. Ishiguro, pp.132-), ここではその問題に深入りしない。ライプニッツの個体概念が「関係性」を含みもつべきものであることをライプニッツ自身が十分考慮しており、積極的な指針をさえて与えていることを確認するにとどめておく。



しかし、たとえ個体の存在の全体性においては、確かに同じものが異なる世界に属することがあり得なくても、異なる世界の個体同士を間違いなく結びつける要素が何かあれば、「弱い意味」での貫世界同一性は保持されることになる。たとえば現代の様相論理学者D. ルイスは、ライプニッツ同様、可能主義的な立場をとり（なおかつ「様相実在論」modal realismすなわち現実世界と可能世界とがその「存在」において同じであるという立場をとる）、また同様に一つの個体は一つの世界にしか属せないと考えるのであるが、その「対応者理論」(counterpart theory)<sup>10</sup>において、ある可能世界に存在する個体と「最もよく似た」個体（すなわち「対応者」counterpart)が他の可能世界にも存在するとすることによって、弱い意味の貫世界同一性を保持している。

ところがライプニッツは、ルイスのような個体間の「類似」すら認めまいとする主旨のことを述べている。

「ジェノヴァから運んだこの大理石の塊は、それをジェノヴァに置いたままにしておいたとしても全く同じものであっただろうと我々には思われる。なぜなら我々は感覚に頼るので、表面的にしか判断できないからである。しかし実際は、事物のつながりのために、最も小さなことがらでも実際とは違う在り方をしていれば、世界全体はそのあらゆる部分が全く違ったもの、初めから違ったものになっていただろう。」(G II 42)

確かにライプニッツは『弁神論』第3章の最後の部分に付した「挿話」（神がなぜ現実の「悪」を許容するのか、という問いに答えようとする一つのフィクション）の中で、異なる可能世界に存するセクストゥス（フィクションの中心人物）が互いに「似ている」(approchans)という言い方をしており(GVI 363)、あたかもルイス流の「対応者」をその箇所でも論じているようにも思える。しかしまず、これが「挿話」であって、可能世界がかなり戯画化して述べられていることから、我々はその中の個々の表現を文字どおりに受け取ることはできないということがある。また、そのような多少差し引いて受け取るべき表現の中でさえ、可能世界の諸々の疑似セクス

<sup>10</sup>cf. Lewis, D. *Counterfactuals*, Oxford, Blackwell, 1973

トUSSたちは「(現実のセクストUSS) にすでに生じたことをすべて含んでいるわけではないし、…それゆえ(現実の) 彼にこれから生ずることもまたすべて含んでいるわけではない」(GVI363)と述べられているので、R. M. Adamsが言うように、ここでライブニッツは少なくとも「その性質と歴史において、ある時間までは現実世界と全く同様であるような人物(個体)が存在するような可能世界」<sup>11</sup>の存在を否定していると考えることができる。すなわち、可能世界が現実世界のある時点において(あるいはその瞬間瞬間に)現実世界から分岐していくようなものとしてある、とは少なくとも捉えられていないということである。それゆえこの挿話においてさえライブニッツは異なる可能世界の個体間の「類似性」よりはむしろ「似て非なる」こと、その「非」に重点を置いていると読むことが十分できるであろう。

なぜ異なる世界間の個体の同一性だけでなく、類似性までもが否定されねばならなかったのか。ライブニッツにかかわってここに、我々がこの事実を受け入れるための一つの「直観的な」方法論を与えておこう。

一つの個体は一つの世界にしか属することができないということ、及び個体概念が世界全体との関係を引きずっているということにより、ごくわずかな部分における個体概念の相違であれ、その影響は世界全体に波及すると考えられる。ところがそれにより、またもとの個体概念が影響を受けて変化するであろう。そして再び世界へとそれが波及し、…(個体間の関係の網目の複雑さを考えると、これが一つの「確定」状態に至るにはおそらく無限の反復を必要とするであろう) というような個体と世界の間の一種の「フィードバック」を考えることができる。(もちろんこのような運動が現実世界と可能世界の間に実際に存するというわけではない。つまりこれは「神の」方法論ではない。これはあくまで一つの世界を基準にしてそこから他の可能世界に我々が至るための観念的方法論であるに過ぎない。) このフィードバックにより、可能世界同士が、また異なる世界の個体同士がごくわずかな相違を有するのみで(一つか二つの点を除いて他のすべてを共有するような)、すべての個体が厳密に対応づけられるような明らかな近似性、類似性<sup>12</sup>をもつことがあり

<sup>11</sup> Adams, R. A. *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, New York/ Oxford, Oxford University Press, 1991, p.76.

<sup>12</sup> ルイスも常に世界間で個体が一対一に対応するとは述べていない。ある世界の個体の対応者が他の世界には存在しないことや、また一つの個体に対して他の世界では複数の個体に対応することなども認めてい



得ない、ということは直観的には満足させられよう。

個体間の非類似性をより厳密に言うためには、第二部後半で取り上げる、世界や個体の「法則性」を掘り下げて論ずる必要があると思われる。しかし非類似性の厳密な証明の欠如がこれから後の我々の議論の大勢に影響を与えることはないので、いまはとりあえず直観レベルの議論だけにとどめておこう。

以上、ライプニッツの可能世界論においては、強い意味の貫世界同一性も、また弱い意味の貫世界同一性（貫世界近似性）も成り立たないものと考えられていることを見た。

### 第三章 日常的様相判断

しかしそうすると、ライプニッツの可能世界論は「我々の日常的な様相判断の基礎」にはなり得ないのではないか、という危惧が抱かれる。たとえば我々が「クレオパトラの鼻がもう少し低ければ、…」というような様相判断を行う場合、これまで述べたライプニッツ流の可能世界論によれば、そうした反事実的仮定を行った途端に最早もとのクレオパトラは、同一性はおろか、その類似性さえ怪しい「全く別の存在」に置き換わってしまうことになる。このようなことは、直観的には受け入れがたい。というのも、我々が様相判断を行う場合、判断の対象は判断の前後でも「同一」であるか、または少なくともルイスのように「類似」しているということがなければならぬように思われるからである。（ただしルイスのように可能的個体も現実的個体とその存在性において差がない、とする様相実在論の考え方は、また別の意味で直観的に受け入れにくい。）

たとえばS. クリプキの可能世界論は、我々の様相判断の基礎として（ルイスよりもさらに）直観的に受け入れやすいものである。クリプキは、可能世界は特別な望遠鏡でのぞき見るができるようなものでなく（これはルイスの様相実在論に対する批判である）、高々現実世界の相関者としての構築物に過ぎないとした上で、「我々が、ニクソンが（現実とは）異なることをしたという想定を行う反事実的な。しかし対応者が空集合である場合も含めて世界間での個体の対応付けが原理的に可能であるということにより、個体間の「類似」を主張しようとしているのである。



状況について語るとき、我々は自分が相変わらずニクソン自身について語っているとみなす」<sup>13</sup>のだとしている。つまり我々の様相判断は、現実存在するその当の「同じ個体」についての判断でなければ意味をなさないというのである。クレオパトラについての先の反事実的仮定は、やはり「その」クレオパトラについてのものなのである。そのとき「クレオパトラ」という固有名は固定指示子(rigid designator)として機能し、その名によって指示された個体が可能世界にも措定(stipulation)されることになる。(したがって、クリプキにおいては貫世界同一性の問題は疑似問題となる。)

けれどもこれがどれほど直観的に受け入れやすいものであっても、我々の行う様相判断を基礎づける可能世界論がすべてクリプキのようなものでなければならないということにはならない。というのも、我々の様相判断が我々の言語活動、思考活動の一部をなして何らかの機能を果たしていることは紛れもない事実だが、その意味付けあるいは哲学的基礎については実は少しも自明ではないからである。こうあらねばならない、ということは何もないのである。クリプキの説にしても実際、「言われてみればそうかなあ」という程度の確信しか得られないと思われる。そもそも「可能世界」という考え方そのものが一種の仮説であるし—もっともルイスによればこれは単なる一仮説ではない。ヒルベルトが集合論的宇宙を「数学者の楽園」と呼んだように、彼はこの仮説をその便宜性に鑑みて「哲学者の楽園」とまで呼ぶ—、またR. ストールネイカーが指摘するごとく、「『可能世界意味論』というスローガンで適切にまとめられるような一連の哲学的な主張は存在しない」<sup>14</sup>のである。それゆえ我々の様相判断を意味づける可能世界論にも様々な立場があってしかるべきで、クリプキ以外の仕方で我々を直観的に満足させる余地も十分に残されている。

したがってライプニッツの可能世界論もまた、「これは我々の様相判断を説明するのに十分な理論ではない」というように、様相判断がどのようなものをあたかも自明であるかのように考えて退けることはできないわけで、その可能世界論から

<sup>13</sup> Kripke, S. 'Identity and Necessity', *Naming, Necessity, and Natural Kinds*, ed. by S. P. Schwartz, Ithaca/ London, Cornell University Press, 1977 (pp.66-101), p.83.

<sup>14</sup> Stalnaker, R. 'Possible Worlds and Situations', *Journal of Philosophical Logic* 15, 1986, p.110

むしろ逆に我々の様相判断に対してクリプキとは異なる一つの意味付けを行う余地をもつと言わねばならない。では、先の議論から一体どのような意味付けが行われるのだろうか。またそもそもライプニッツ自身、そのような作業を積極的に行っているのだろうか。ライプニッツが可能世界を語る場合、そのほとんどが神の視点から語られているのは事実である。それゆえともすると、ライプニッツの可能世界はただ神の創造の次元での様相を基礎づけるに過ぎないもの、とさえ解釈されることがある<sup>15</sup>。しかしこの解釈は早計であって、実はライプニッツの記述の中には、彼が彼の可能世界論から我々の様相判断にいかなる意味が与えられるかを示唆していると考えられるものが歴と存在するのである。それがどのような意味付けであったかを次章で探してみる。

#### 第四章 現実世界と可能世界の相対化（集合的可能世界論）

我々の手がかりとなるのは、ライプニッツがアルノーに宛てた書簡の一節である。ライプニッツの理解によれば、神がアダムを創造する場合には、漠然としたアダムを創造するのではなく、それぞれ歴史的全系列をもった（つまり完全な個体概念を有する）無数の可能なアダムの中から一つのアダムを創造する。（上で述べたライプニッツの可能世界の枠組みから当然このように主張されることになる。）これに対して論争相手であったアルノーには、この「無数のアダム」なるものが、極めて奇異なものに感じられ、この点に関してライプニッツに一層の説明、釈明を求めた。アルノーは、アダムが「他のすべての実在的あるいは可能的本性から区別されているような個別的本性」をもちながら、なおかつ多数性を有するということは矛盾であると指摘する(G II 30)。実はこのようなアルノーの指摘がきっかけとなって、ライプニッツは自らの可能世界についての考えを一層深めたように思われるのだが、以下はアルノーの求めに応えたライプニッツの書簡の一節である。この一節をもとにして我々の考察を進めていく。

<sup>15</sup> たとえば、Russell, B. *A Critical Exposition of The Philosophy of Leibniz*, London, George Allen & Unwin Ltd., 2nd ed., 1937, p.62



「このことによってアルノー氏が、アダムを一つの個的本性としながら多くのアダムを考えることは多くの‘私’を考えるのと同様ほとんど不可能だ、と異議を唱えたのは理由のないことではない。私はそれに同意する。というのも、多くのアダムと言ったときに、私はアダムを決定された個体( *un individu déterminé* )だと考えていたのではなかったからだ。…(中略) アダムの中にその述語の一部、例えば、最初の人間である、楽園の中におかれる、その肋骨から神が一人の女を取り出す、というような普遍性の見地から( *sub ratione generalitatis* )(つまりイヴや楽園、その他個別性を完成する状況に名を付けることなしに)理解されることがらを考え、そしてこのような述語が帰される人間をアダムと呼ぶことにすれば、それだけで個体を決定するには十分ではない。というのも、無数のアダムがいる、つまりこのようなことは当てはまるが互いに異なっている可能な人間は無数にいるからである。」(G II 42)

この言明には、先の可能世界論の枠組みには含まれていなかった新たな一つの視点が述べられていると思われる。

ここで言及されている「無数のアダム」は、もともとライプニッツが「神の視点」の議論の一つとしてもちだしたものであるが(G II 20)、アルノーの手紙をきっかけにして、それが「我々の視点」においてどうであるかということをライプニッツはこの引用の中で問題にしているのである。すなわち、いまの場合の「無数のアダム」は、我々が現実のアダム(と我々が考えるもの)に基づいて反事実的なことがらを想起するときに(例えば「アダムが禁じられた木の実を食べなかったら」とか「アダムがずっと一人であったなら」といったことが考えられよう)、一体それが何を意味しているのかを先の神学的可能世界の枠(すなわち世界が個々に独立し、また各個体も相互に完全に区別される枠組み)の中で説明したものと考えられるのである。つまり、ここでライプニッツは神ならぬ「我々の」様相判断と、先の「神の視点において成り立つ」可能世界概念とを結びつけて論じているのである。

ではそれはどのように結びつけられるのか。まず、個体を含んだ無数の個別的可能世界が、たとえ「实在」とは差をもつある種の観念的なものであるとしても、そ

れ自体何らかの事象性を帯びたものとして存する、という前提は先述の枠組みのままに維持されねばならない。しかし我々が、その中の個体を一つ一つ判明に区別することができるほどそれぞれの個体概念を知ることなど、全く不可能なことは言うまでもない。（個体はその世界の全系列を含む個体概念によってしか個体化されないことを考えてみればわかる。）それゆえ我々には可能世界の個体を、あるいは個々の可能世界を、「これ」という形で指示することはできず、せいぜい限られた記述（概念）を満たす複数の個体（そして世界）を同時に指示するのだということが言えるに過ぎない。ある限られた一組の、最大集合でない共可能な概念に対しては、それを満たす世界がつねに複数個（実質的には無数）考えられるからである<sup>16</sup>。つまり我々にとって可能世界が問題になる場面があるとしても、可能世界はいかなる場合でも「集合的」にしか（「普遍性の見地」からしか）捉えることができないものである。「集合的」であるのは、ある概念を満たす個体を含む世界と含まない世界があるからで、いずれの世界もそのどちらかでなければならないからである。

これがまず、一つの論点として取り出される。

ところでそのような集合的可能世界が、我々にとって、どのようなときに問題になるのか。もちろんそれは第一に、我々が様相判断を行う場面においてである。しかしいま我々は、我々の様相判断に関してライプニッツの記述が示唆するところを十分注意して読みとらなければならない。前章で述べたように、事物の反事実的な仮定を行うときには、仮定を行う前後においてクリプキ（またはルイス）の言うように「同一性（または類似性）が保持される」ということが、確かに直観的には受け入れやすいのであるが、これはともすると、「現実的な事物がまず確たる一者として存在していて、それと同一であること（あるいは類似していること）の保持」という理解に傾いていくだろう。（実際クリプキやルイスにおいては、これは当然の前提になっているように思われる。）ところがライプニッツの記述はこれを覆すのである。

<sup>16</sup> 少し議論を補足しておこう。ライプニッツは完全な概念を個体概念とし、不完全な概念を「種概念」（la notion spécifique, la notion d'une espèce）としている（G II 39, 52）。この概念の違いを説明するのにライプニッツが挙げている例は、個体概念の例として「アルキメデスが自分の墓の上に置かせた球」の概念、種概念の例として「中心から等距離にあるすべての点をその表面に有する」というような「球一般の概念」である（G II 39）。前者についてはもはや説明の必要はなかろう。種概念は、この例からも明らかのように「永久的、つまり必然的真理しか含まない」（*ibid.*）のであり、必然的真理は事実真理と異なり、特定の世界にだけ成り立つものではないので、種概念は複数世界の個体を包摂する概念であると言える。



我々が現実のアダムに関して反事実的な仮定を行うとき、その「アダム」は「現実のアダム」として一意に確定できるアダムでは「ない」のである。確固たる個体に基づいているように見えるが、ライブニッツによれば実は様相判断において問題になっているのは、我々の反事実的仮定と関係する幾つかの限られた概念でしかない。たとえば「もしアダムがイヴの誘いを断って木の実を食べなかったら、人間は原罪を負うことはなかっただろう」というような判断を我々が行うとき、その仮定の部分で我々が考えていることはせいぜい、「はじめの人間がいて、その肋骨から女が作られ、二人はある楽園にいて、そこにはある木が植わっていて、神がその実を食べることを禁じたが女はヘビにそそのかされてその実を食べ、はじめの人間にもそれを勧める」という程度のことだ、ということである。つまり個体概念ではなく、個体を決定するには足らぬ「不完全な」ある種の一般概念である。（どれほど我々が概念を拡張しても、このことはかわらないだろう。）「多くのアダムと言ったときに、私はアダムを“決定された個体”だと考えていたのではなかったからだ」という記述は正にそのことを意味していると考えることができる。

これは我々の反事実的仮定において「現実個体を指示することができる」というような「指示性」にはそれほど重要な意味を認めない、ということの意味する。確かに我々は現実の個体を何らかの仕方で「指示」するのだが、それは有意な幾つかの概念を取り出すための単なるきっかけに過ぎないものであって、一旦様相判断に入れば、その概念だけが問題になり、それ以上のものが最初の指示によって固定されることはない、ということである。（さらに言えば、単なる「これ」という指示においては、決して我々は現実世界の個体であれ決して「一つ」の確定した存在、「一者」として捉えることができないということである。この点については第六章であらためて触れる。）

さてそうすると、「現実個体」と我々が考えるものも、様相判断に際して我々がもつその「概念の不完全性（あるいは一般性）」という点に鑑みる限り、可能的なものに対して決して何か特権的なものなのではなく、ある意味では他の可能的なものと同質化（あるいは均質化）されたものになる。すなわち現実のアダムも、様相判断に際しては、ある個体の集合の中に位置づけられるに過ぎないもの、さらに言えば集合としてしか存在しないとみなされるものになるということである。

要するに、ここでライブニッツが示唆していると思えるのは、我々が何か反事実的仮定をする場合、我々は決して「一つに確定した現実」と他の可能性を比べているのではなくて、可能世界からなる（あるいはそこに含まれる個体からなる）二つ（もしくは二つ以上）の「集合」を問題にしているということである。

これを記号を用いて表現すれば次のようになるだろう。（なおライブニッツの場合、世界と個体は一対一に対応するとされるのだから、以下の説明においてそれぞれの集合を「世界」の集合でなく、異なる世界に属する「個体」の集合と考えても説明を組み立てることができる。）例えば、ある様相判断に際して、その状況に関係のある概念群 $W$ （これはいくら多くを考えようともつねに「一般概念」にとどまる）を含んでいる可能世界の集合を  $\{x \mid W(x)\}$  で表す。そして問題となる反事実的な状況によって付加される概念を  $\sim P$  で表すならば、このときその様相判断の意味することは何かといえ、もとの集合  $\{x \mid W(x)\}$  を、現実世界を含む可能世界の集合  $\{x \mid W(x) \& P(x)\}$  と現実世界を含まない可能世界の集合  $\{x \mid W(x) \& \sim P(x)\}$  へと「分化」させたということである。（ $W$ や $P$ について、先ほど例に挙げた「もしアダムがイヴの誘いを断って木の実を食べなかったら、人間は原罪を負うことはなかっただろう」という判断に即して言うなら、概念群 $W$ には「はじめの人間がいて、 $\sim$ はじめの人間にもそれを勧める」という一群の概念を、また概念 $P$ には「はじめの人間が木の実を食べる」ということを、そして $\sim P$ にはその否定をそれぞれ当てはめることができる。）

このように我々の次元での様相判断が可能世界の集合と集合の関係として捉えられることになれば、もはや諸世界が類似しているかどうかということのことをことさら問題にしなくてもよいことは明らかであろう。同一性や最も類似していることは、

「個々の」世界を比較したときに初めて問題になることであって、単に幾つかの概念によって内在的な共通点をもつに過ぎない世界の「束」をそうした観点で比較することは意味をなさないのである。

以上が、ライブニッツの可能世界の枠組みに基づいてライブニッツ自身が展開していると思える（あるいはそのヒントを与えていると思える）我々の様相判断の意味付けである。



## 第五章 集合的可能世界論の擁護

我々が様相判断において問題としているのは、その判断対象についての代替不能な固有性、特殊性ではなく（ましてやそこにあるがままのものが、そっくりそのまま判断に持ち込まれるのではなく）「普遍的な事柄」であるという考え方、すなわち我々の判断はある「抽象作用」において成り立っている、というライブニッツ流の考え方は非常に示唆に富むものであり、我々はこれを否定すべき理由を特に見出し得ないのではないと思われる。実際、我々が様相判断を行う特にその「さなかの状況」、すなわち、反事実的な仮定を行い、ある帰結に至るまでのその間の状況（これが時間的にはどれほど短いものであるとしても）を考えてみると、これは紛れもなく抽象的な思考を領域としたものであると考えられ、そこに事物の固有性が立ち現れること、つまりクリプキのいうように「具体物」が同一性を保持することはむしろ考えられないように思われる。

しかしここで我々は、クリプキ流の考え方かライブニッツ流の考え方か、そのいずれかを選択しなければならないことはなく、むしろ我々が一方でクリプキの考え方を支持し、それとは方向を異にするライブニッツの考え方にもある共鳴を覚えるという事実をそのまま我々としては受け入れるべきであると思われる。つまり、おそらく両者において一方が正しく一方が正しくないのではなくて、両者では我々の様相判断を捉える側面、切り口が異なるのである。様相判断において、意識すればいつでも指示されたもとの判断対象に立ち返りうる（もとの状態を想起しうる）ということに重きを置くなら、クリプキのような考え方が成り立つことになろうし、様相判断の深層部で純粋に問題になっていることの方にもっと重きを置くなら、ライブニッツのような集合的可能世界論が成立することになろう。

いずれにせよ、ライブニッツの集合的可能世界論は、我々の様相判断の意味付けとして、少なくともその一面を十分に捉え得たものであると考えられる。

けれどもこの可能世界論に次のような反論がぶつけられるかもしれない。

(1)「集合」という抽象的観念的存在に訴えることで、個体の同一性、類似性とい

う問題は「見掛け上」解消したように思えるが、もし判断の前後において「何らの同一性も保証されていない」のだとすれば、たとえ様相判断の深層において行われていることが「個体の固有性」が伏せられた抽象的な操作であることを認めるとしても、集合的可能世界論は受け入れられないのではないか。様相判断にはそのプロセスのどの時点であろうと、やはりある部分での明確な同一性の保持が必要である。

(2)様相判断において可能的個体の集合が形成されるときに、各々の可能世界の中の「どの」個体はその集合の要素となるかが分からないのではないか。

(3)様相判断において問題となる概念の妥当する可能的個体の集合を一意に確定することはできないのではないか。境界が曖昧になる場合もあるのではないか。しかし、もし集合が一意に確定できないのであれば、様相判断の際に集合が「分化する」ということが厳密には成り立たなくなる可能性があり、そうするとそもそも我々の様相判断とライプニッツの可能世界論を重ね合わせようとする試みが意味をなさなくなるだろう。個体だけでなく集合としても可能的なものが「確定」しないのであれば、一体可能世界で何を問題にしようとしているのかわからないことになる。

このような反論に対して、ライプニッツの可能世界論を擁護する立場で、ライプニッツの他の議論も参照しながら、どう答えうるかを考えてみよう。

まず(1)について。

あくまで同一性に対する直観にこだわる反論であるが、集合的可能世界論にも、ある種の同一性が判断の前後において保持されていると言えなくもないのである。我々は前章で、我々の様相判断において、もとになる集合  $\{x \mid W(x)\}$  が、現実世界を含む可能世界の集合  $\{x \mid W(x) \& P(x)\}$  と現実世界を含まない可能世界の集合  $\{x \mid W(x) \& \sim P(x)\}$  へと「分化」するということを確認した。

$\{x \mid W(x) \& P(x)\}$  と  $\{x \mid W(x) \& \sim P(x)\}$  は互いに相容れないものであり、決して同一であることはないのだが、しかし  $\{x \mid W(x) \& P(x)\} \subset \{x \mid W(x)\}$ ,  $\{x \mid W(x) \& \sim P(x)\} \subset \{x \mid W(x)\}$  という関係によって、すなわちともに同一集合からの分化であるということによって、両者に「分化における系譜的な同一性」は保持され

ているのだということができるだけだろう。この種の同一性が、我々の感覚に生き生きと訴えかけるほどの直接性をもつことはそれほどは期待できないが、もとの集合  $\{x \mid W(x)\}$  の観念的なまとまり（一者性）を分化した後も持続して捉えるという仕方で、少しは感覚的にこれを掴むことが可能かもしれない。いずれにせよ、同一性の基準をゆるめてやれば集合的可能世界論においても同一性は、保持されると言えるのである。（なお、B. メイツが指摘するように<sup>17</sup>、ライプニッツには唯名論的傾向が伺われ、abstract entity を認めないという意味の言明があるのだが、いまの場合は、ライプニッツが色々なところで述べている「単なる寄せ集め (aggregatum) でしかないものに精神が付与する一性 (unitas)」（たとえば G II 517）を可能世界の集合に対しても認めてやることで十分であろう。この主張は、特に物体が実体が単なる現象かという議論で持ち出される。ライプニッツは本来神の視点で複数の個体として成り立つものが、我々の視点ではしばしば「全体的一」となりうることを言うのである。）

(2)について。

集合説をとることで類似性をも問題とする必要がなくなったのだから、ルイス流の「最もよく似た個体」をそれぞれの可能世界のうちから選出する必要というのはとりあえずない。そしてさらに、「各可能世界の中からどの個体を選ぶか」という、それぞれの世界内での個体の比較（そもそもこのようなことは「我々には」できるはずがないのだが、原理的には可能、もしくは神には可能である）を一切する必要はないのである。というのも、ライプニッツは世界内のどの個体概念のどの部分からでも（たとえば「アルキメデスが自分の墓の上へ置かせた球」の概念のどの部分からでも — G II 39）その世界全体を展開することができると考えているので（つまりどのような個体概念から議論を始めても、必ず最終的に対応する「世界」を後で見出すことができると考えているので）、「世界から」個体を選ぶという発想は必ずしも必要ではないからである。したがって「世界のどの個体」ということは問題に

<sup>17</sup> Mates, *ibid.*, pp.170-173.



ならないで済むと考えられる。

### (3)について。

この反論は二つの問題を提起していると考えられる。一つは、(a)反事実的仮定において問題となる概念が色や高さなどの「連続的な値」をとるようなものである場合、分化する二つの集合の境界が明確に定まるのかどうかということ。もう一つは、(b)無限個あると考えられる可能世界の集合を一意に確定することができるか、という「実無限」の問題である。いずれも集合的可能世界論の成否に関わる重要な問題と考えられるので、やや詳しく論じてみたい。

#### (3)a. 集合の境界の曖昧性について

一つ目の問題を考えてみる。たとえば反事実的仮定の例としてライプニッツの記述からよく引き合いに出される「カエサルがもしルビコン河を渡らなければ」

(『形而上学叙説』13節に関連した記述がある)という仮定では、ルビコン河を渡るか渡らないか、というのは背反事象と考えることができるので、可能世界ははっきり二つの集合に分かれうるだろう。(ただし、その際「ルビコン河」という固有名を普遍性の見地において、必要な概念によって確定記述的に言い換えておかねばならないことは言うまでもない。)ところが第三章で例に挙げた「クレオパトラの鼻がもう少し低ければ」という反事実的仮定ではどうであろうか。「少し低い」というのはどの程度低い可能的個体に適用されるのか。5mmなのか1cmなのか。「もう少し低ければ」という仮定では明らかに二律背反に持ち込むことができない。しかしまだ高さであれば、「クレオパトラの鼻が、あと1cm低ければ」というように高さを厳密に指定してやることで、背反な事象に分けることができるであろう。けれども、たとえば「もし少女が(赤い靴ではなく)黄色い靴を履いていれば、(異人さんに連れ去られることはなかっただろう)」というような場合であればどうか。その「黄色」を厳密に指定してやることは不可能ではないか。(ここでは高さの例に倣って「色の波長を特定する」というようなことは、色という「質」を波長に還元できない以上、意味をなさない。)そうすると、黄色とも赤ともつかない、ある

いは黄色とも緑ともつかない曖昧な領域ではっきりと線が引けないのと同様、可能世界の集合もはっきりとその領界を定めることができないのではないか、という懸念を生じる。

ここで『認識、真理、観念についての省察』(Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis, GIV 422-426)と題された、ライプニッツの認識論を理解する上で非常に重要と考えられる論文を参照してみることにしよう。(この論文は、『形而上学叙説』の出される2年前、1684年に執筆されており、とりわけライプニッツの「概念」理解を知る上で重要な手がかりを与える。)この中に、「色」の概念に関する記述も含まれている。

この論文でライプニッツはまず、我々の概念を不分明(*obscura*)なものと、明晰(*clara*)なものに分け、明晰なものをさらに判明(*distincta*)なものと、混雑(*confusa*)なものに分ける。

不分明なものと明晰なものの区別は、一つの事象を他の事象から識別することができるかどうかということにある。ライプニッツは一つの例として、以前見た花や動物を他のそれに似たものの中から識別できるかどうか、ということを挙げている。次に、判明なものと混雑なものの区別は、一つの事象を他の事象から識別するのに十分な印(*nota*)を一つ一つ別個に列挙できるかどうか、ということに存する。判明なものの例としてライプニッツは、「錬金術士が金についてもっているような概念」(つまり金を他の物質から識別するのに十分な、列挙可能な概念)を挙げ、混雑なものの例としては、「色」「香」「味」を挙げている。

ここで注目すべきは、ライプニッツが色や香などの感覚の対象を「我々は明晰に知り、それぞれを互いに識別するが、…それは表現されるべき印によってではない」(GIV 422)としながらも、これらが「合成的」(*composita*)で「分解できる」ものであり、その分解(分析)が究極の単純概念まで原理的には進みうることを示しているという点である(GIV 423. ただしこの究極の分析が人間にできるかどうかは「わからない」としている)。またライプニッツは判明な概念についても同様に、単純概念にまで分析を進めうると述べている(究極にまで進みえた認識、概念は「十全」*adequata*とされ、そうでない「不十全」な*inadequata*概念から区別されている)。ここから判断して、要するにライプニッツにおいて「すべての認識」は単純な概念



から成り立つものであり、不分明、明晰、判明、混雑といった区別は、概念の分析が我々の精神においてどの程度進んでいるか、すなわち内包をどの程度明瞭に捉えているかによって、相対的になされるものなのである。それゆえ「不分明」な概念とは分析が最も進んでいない概念であり、「判明」（「十全」）な概念は逆に最も分析が進んだ概念だということである。もちろん、不分明な中にも判明な中にもさらに程度の差を区別することができるだろう。

さてそうするところ言えよう。まず、個々の単純概念の外延はそれぞれ一意に定まるべきものである。ところで合成的な概念は単純概念が区別されずにただ合わさっただけのものである、不分明であろうが混雑であろうが、我々のもつ概念の外延は、それが含む単純概念のその外延を、ただ足し合わせたものだということになる。それゆえ不分明な概念も混雑な概念も、その外延は一意に定まるのであると。つまり我々のもつどのような概念であれ、その「概念自体」には、外延が定まらないような曖昧さはないのである。曖昧さがあるとすれば、それは我々めいめいの言葉の使用の恣意性にあるのである。（「私は恣意性*l'arbitraire*は言葉のうちにあり、観念—概念—のうちにないと思う。」GV 279）

したがって色に関しても、確かに我々の概念の分析がどの程度進んでいるかで中間領域における線引きが異なるのであるが、とにかくそのときそのときの我々の概念の状態に応じた一つの線引きが可能なのであり、外延の領域は一意に定まると言うことができる。それゆえ、「もし少女が黄色い靴を履いていれば」という反事実的仮定において、その仮定を行う者が、どの程度分析されて選び出された概念をもっているかによって外延の範囲は異なるが（混雑な概念であればあるほど、より多くの外延をもつことになる）、そのときに問題になる可能世界の集合は、必ず一意に確定するということと言えるのである。そしてこのことは、色を含む仮定に限らず、あらゆる反事実的仮定に当てはまるのである。

以上の議論に対してなおも反論すべく食い下がるには、「すべての概念が単純概念に分析できる」というライプニッツの信念を攻撃するしかないであろう。この信念は明らかに、「思考のアルファベット」に基づいてあらゆる知識を統合しようという、ライプニッツ初期の「結合法」(*Ars Combinatoria*)の試みを引き継ぐものであると考えられる。しかし結合法の夢が潰えた後も、「単純なものがまずあって複合



的なものができる」という基本コンセプト自体は彼の哲学のあらゆるところに引き継がれ、浸透しているので（我々が第二部で確認する「力」による実体概念においても然りである）、単純概念の端的な否定は彼の哲学自体を否定することにもなりかねない。まして我々がいま論じている彼の可能世界は、そもそもこの前提がなければ、それぞれ明確な個体領域として一つ一つが他から独立して存することはできないわけである。それゆえライプニッツの可能世界枠でこのような異議申し立てをすることは意味をなさない。

次に二つ目の「実無限」の問題に移ろう。

### (3)-b. 集合の実無限性について

可能世界は個々に独立したものとして存し、実質的に無限個考えられる。これはその都度の様相判断において分化したあとも同様である。なおかつそれらは、「分化」する以上、一意に確定された集合でなければならない。これは正に「実無限」(l'infini actuel)である。それゆえ集合的可能世界論を認めるには、ライプニッツにおいてこのような実無限が認められることが保証されていなければならない。果たしてそれは保証されているのか。ライプニッツは、無限に関して様々な箇所で断片的な記述しか行っていないが、それらからどのようなことが言えるかを探ってみる。

ライプニッツは無限に関して、一見すると、二つの矛盾する主張を行っているように思われる。まず次に挙げるような主張は、実無限を否定して、「潜在的無限」（可変的で有限であるが、あらゆる有限の極限を超えて増大する量）だけが無限として認められると述べているかに思われる。

「実無限に反対する議論では、無限の数があると認められればすべての無限がそれと同様であると想定している。しかし実際は無限の寄せ集め( aggregatum infinitum )は一つの全体でもなければ、大きさが与えられたものでも、一定の数をもつものでもない、ということを知っておかねばならない。正確に言うと、無限の数があると言うべきでなく、どのような数が言い表されてもそれより大きい数があると言うべきである。あるいは、無限の直線があると言うべきではなく、割り当てることのできるどのような長さより真っ直ぐに延びていて、それゆえ常

にもっと長い直線があると言うべきである。」(G II 304, デ・ボスへの手紙から)

あるいはジャン・ベルヌーイに宛てた手紙の中で、「無限小」の問題に関連して次のように述べている。

「私は項(terminus)の無限の多数性は認めるが、この多数性自身は一つの数あるいは一つの全体を構成しない。実際、それはある数によって割り当てられるよりも多くの項が存在するということを意味するに過ぎない。」(GM III 575, なおここで「項」と言っているのは、数列の中に現れる項のことである。) <sup>18</sup>

ところが一方で明らかに実無限を肯定するような主張が見られる。

「私は実無限に対して全く賛成しており、俗に言われるように自然がそれを嫌悪するということを認めるかわりに、自然は創造者の完全性の数々をよりよく示すために、至る所で実無限の様相を呈しているということを主張する。」(G I 416, フシェへの手紙から)

このような状況を、現代集合論の創始者であるカントール(G. Cantor)は明らかに矛盾であるとし、けれども矛盾を犯しながらも実無限を認めているとして、ライプニッツを実無限の擁護者として評価している<sup>19</sup>。

しかしカントールがここでライプニッツの「実無限」として解釈したものは、明らかな間違いを含んでいた。カントールは、上のフシェへの手紙の引用に続く部分でライプニッツが「物質の分割」に言及していることから、ライプニッツの実無限を「無数のモノアドから構成される物質」にあるとしたのである<sup>20</sup>。確かに、この手

<sup>18</sup>この他にも、『人間悟性新論』の中で、世界は無限でなく「無際限である」(indefini)というデカルトの主張を指示し、無限な全体が存在しない、という主旨を述べている箇所がある。(GV 137)

<sup>19</sup>Cantor, G. *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, hrsg. von E. Zermelo, Berlin, 1932, p.179.

なお、この事情に関しては、岡本賢吾「無限の理論の系譜学」(『ゲームと計算』岩波書店1991, pp.167-235)に詳しい。

紙におけるライプニッツの言明が、そのような誤解を生みやすい曖昧さを含んでいることは事実である。しかし我々が第二部で確認するように、ライプニッツはモナドと物質をはっきり異なる次元のものと表明し、決してモナドが物質を「構成する」ことはない、としているので、このような解釈は成り立たないのである。ライプニッツが実無限を実際認めていたのだとしても、これとは違う形で考える必要がある。

ところでカントールは上記のライプニッツの二種類の言明を矛盾であるとしたのであるが、これを矛盾していないと見ることはできないのだろうか。ここで無限に関するライプニッツのもう一つの記述を参照する。

「共義的無限(infinitum syncategorematicum)あるいは部分をもつ受動的な力というものがある。これは分割、増加、減少、付加がつねにより以上に漸進する可能性である。また、超義的無限(infinitum hypercategorematicum)あるいは力能的無限というものがある。これは、部分を形相的にでも実在的にでもなく、いわば卓絶的に(eminenter)もつ能動的力である。この無限は神自身である。しかし、自義的無限(infinitum categorematicum)あるいは部分を形相的(formaliter)、実在的にもつ無限というものはない。」<sup>21</sup>(G II 314-315, デ・ボスへの手紙から)

ここでライプニッツは「共義的」「自義的」という、もともと中世のヒスバーヌスが『論理学綱要』で用いた区別<sup>22</sup>と、また同じく中世スコラの「形相的」「卓絶的」という区別を用いて、ライプニッツ自身の明確な無限観を呈示している。

この中で「共義的無限」とは潜在的無限のことであると解することができ、すでに確認しているように、ここでもライプニッツはこの形の無限を認める。あとの「超義的無限」と「自義的無限」は、部分を有する「全体」としての無限、つまり実無限を意味していると考えることができる。ライプニッツはこの二つの実無限の

<sup>20</sup> Cantor, *ibid.*, p.401

<sup>21</sup> 「共義的」「自義的」という訳語については、澤口昭幸訳『ライプニッツ著作集1 論理学』（工作舎、1988）pp.151-152に、syncategoremataを「共義語」、categoremataを「自義語」と訳してあるのに従った。なお「超義語」という訳は筆者がつけた。

<sup>22</sup> cf. 山下正男『ヒスバーヌスの論理学綱要』（京都大学人文科学研究所 1981）、三浦伸夫「中世の無限論」（佐々木力 編『科学史』弘文堂、1987、pp.50-74）pp.70-71。



うち、「超義的無限」だけが存在するとしている。両者の違いはその部分の在り方であるが、その違いをいう「形相的」「卓絶的」という概念は、もともとスコラで事物の完全性の原因を区別するために用いられた概念である。スコラの「形相的」とは、たとえば人間が人間を産む場合のように、結果の完全性と原因の完全性が同じ本質を有することを言い、「卓絶的」とは、たとえば太陽の中に太陽の力によって生ずる樹木などの姿があるというようなことを、つまり原因の完全性が結果の完全性に対して超越的に存することを言う<sup>23</sup>。それゆえここでライプニッツが、「形相的」に部分をもつと言っているのは、この原義に照らすと、一つ一つの要素を単純に加えていくことによって全体が成り立つことをいい、「卓絶的」に部分をもつとは、全体が部分の単純和（あるいは合成）として成り立つのではなく、「全体が部分に先んじている」(G II 379)ような在り方を言っていると考えることができる。

さてそうすると、部分を形相的に含む自義的無限（すなわち部分の合成としての実無限）と共義的無限（潜在的無限）は両立しないが、卓絶的な超義的無限（すなわち全体が部分に先んじる実無限）と共義的無限は両立しうるものであることがわかるであろう。超義的無限は、一つずつ数えていつかたどり着くような「一つの数」ではないのだから、潜在的無限の形の中に含んでいるということが言えるからである。それゆえここから、先に我々が見た二種類のライプニッツの主張は矛盾していないと見てよいのである。ライプニッツがその中で否定していたのは（ここでも否定されているとおり）「自義的な」実無限であって、一方、ライプニッツの認める実無限は「超義的」実無限であり（先の引用においても、おそらくこれを念頭に置いていたものと考え）、これは一方で主張されている潜在的無限と両立するのである。

では、ライプニッツにとって実無限のあるべき形たる超義的実無限は、一体どこにその実例を求めることができるのか。可能世界の集合はこの形の実無限であると言えるのだろうか。ライプニッツは「世界内」の特定の構造に、この実無限が現れるということは特に述べていない。ライプニッツが唯一、この実無限の具体的な形に触れていると思えるのは次の一節である。

<sup>23</sup>このようなスコラの用法については、河野与一訳『单子論』（岩波文庫、1951）pp.248-249の解説を参照した。

「厳密に言って、真の無限というのは、すべての複合(composition)に先立ち、部分を足し合わせることによって形成されるのではない、絶対的なもの(l'absolu)のうちにしかないのである。」(GV144、『人間悟性新論』第2部17章1節)

すなわち、絶対的なもの＝神において、部分を卓絶的に有する「全体」が確定するということである。絶対者としての神を単に（有限な被造物に対して）「無限」とする捉え方は、すでに中世からトマスやアンセルムスの思想の中にもあったと考えられるが（これは容易に想像されよう）、神を明確に「実」無限として捉えようとしたのはライブニッツ初めてなのではないかと思う。<sup>24</sup>

ではこの「全体」に対して、何がその卓絶的部分となるのであろうか。もちろんこの我々の被造世界は明らかに部分をなす。しかし部分はそれだけではない。ライブニッツは次のように言う。

「神が實在の源であるだけでなく、事象的(réel)である限りでの本質、あるいは可能性の中にある事象的なもの、の源であるということもまた本当である。なぜなら神の悟性は永遠真理、あるいはそれが基づく觀念の領域であって、神がなければ可能性の中に事象的なものは何もなくなってしまい、実在的なものだけでなく、可能的なものも何もなくなってしまうからである。」(GV1614.)

したがって、実在的なもののみならず可能的なものもまた神の「部分」、卓絶的な部分とされているのであるから、ここから当然、「無数の可能世界の集合」も、神を全体とするその卓絶的な部分であると考えられるわけである。また、可能世界の集合全体が神によって一意に確定され、分化する際の領界も明確に定まるのであるから、分化したのもも実無限集合として一意に確定されることは疑いえない。

以上、ライブニッツにおいて、実無限は自説の中で矛盾なく主張されるものであり、またその実無限は集合的可能世界論にも（あるいは集合的可能世界論「にこ

<sup>24</sup>なお、カントールもライブニッツがこのような絶対者を実無限の一つの形と捉えていたことは十分承知していたと思われる。(Cantor, *ibid.* p.378)

そ」)適用可能であることを確認した。

## 第六章 可能世界と現実世界の関係 (小結)

これまで我々は、ライプニッツの可能世界論が、ただ神の創造の自由を擁護するためだけの構築物なのではなく、可能世界が集合的に存するという視点を加えることによって、我々被造者の様相判断をも基礎づけるものであることを見、そしてそのような集合的可能世界論が、考えられる幾つかの主な反論にも耐えうるものであるうことを見てきた。

ここで我々は一つのまとめとして、このライプニッツの集合的可能世界論がもたらす、ある帰結について論じておく。

集合的可能世界論が成り立つのは、我々の次元の様相判断において現実世界が可能世界と相対化されるということがあったからに他ならない。そしてさらにその根底には、個体が「概念」として捉えられ、また完全な概念によって初めて個体化されるものであり、様相判断の場ではそのすべての概念が問題になるのではなく幾つかの限られた概念のみが問題になる、ということがあった。

しかし考えてみるならば、様相判断という場でなくとも、我々の認識活動の一切の場において、個体の「完全な」概念を問題にするということは一度もありえないのではないか。というより、そもそもそのようなことは明らかに我々の認識能力を超えているのである。すなわち個体概念という発想自体が、元々神の創造の視点に立脚したものであり、我々の認識の直接的な対象として考えられてはいないのである。(たとえば『形而上学叙説』の8節に、「神が」個体概念を見れば個体に生ずるすべてのことがわかる、と述べられていることや、アルノーとの書簡で論じられているアダムの個体概念が、もともと神の創造の自由をめぐる議論の中でもちだされたことなどから、そのように判断されよう。)

さらに、個体はその完全な概念によってしか個体化されない、という前提のもとでは、やはり様相判断のみならず我々の認識活動一般においても、単なる「指示」によっては、(確かに個体の「集合」としては確定すると考えられるのであるが)



いかなる場合でも個体を真に個体として、つまり「一つの」世界の中で完全に個体化された「一個の」個体として捉えたことにはならないのである。たとえどれほど強調して「これ」と指示しようとも、「これとは何か？どの個体か」となおも問い続けられるわけである<sup>25</sup>。ここで、「どの個体」と言っているのは、もちろん「現実世界内のどの個体か」という意味ではない。「明晰」「判明」という前章で述べたライプニッツの認識論的区別を用いるなら、我々は現実世界内の個体（神の視点から一つずつ確定したものとして個体化されているもの）を「明晰」には認識するが、「判明」には（あるいは「十全」には）認識しえないのである。つまり神の視点からする現実世界の個々の個体を我々は何とか互いに「混雑」な仕方では区別することができるのであるが（これがなければもちろん我々の認識活動は全く無意味になってしまう）、その個体が「（現実世界を含めた）どの可能世界のどの個体なのか」と問われたときに、答える術をもたないのである。

それゆえ我々は個体概念に立脚し、ライプニッツの可能世界論の前提に立つ限り、様相判断に関して先に述べたことをそのまま認識一般にまで拡張しなければならないことになる。つまり、我々の認識の「あらゆる」場面において、認識の対象たる個体は「現実性」という名のもとには一意に確定される特権をもたず、つねに他の可能的なものと相対化されて、「可能的なものの束」としてしか捉えることができない。すなわち「（神ならぬ）我々の」認識にとっての現実世界はつねに、我々が捉えうる概念を含んでいる可能世界の集合としてしか存することができないのである。（したがって「現実世界」は、神の次元におけるそれと我々の次元におけるそれとの二重の構造をもつものであることになる。）これが、「個体概念」に基づくライプニッツ可能世界論の一つの帰結である。

この拡張は論理的には何ら飛躍はない。にも関わらず、帰結のもつ意味を我々は直ちに理解することができない。「様相判断」の場合は、その内実が非常に抽象的なものであるということを前提としていたために（そしてこの前提は十分受け入れ

<sup>25</sup> B. メイツは我々「自分自身」にもこの問いが差し向けられ、我々は自分自身すら正確にどのようなものかわからないことになると述べている(Mates, p.150)。確かに自分の概念をすべて知り得ないという点では「自分自身」も他の個体と同様知り得ないということになるが、ライプニッツは「自我」を我々のあらゆる反省作用に先立って与えられる第一真理的なものだと述べている(GM612)、つまり「自己知」は他の個体に関する知とは異なる種類の知であることを示唆しているので、「概念の不十全さのために自分自身をも知り得ない」とは簡単に言い放てない。

可能なものだと我々は判断したのだが）、その中で世界が集合として存するという  
ことを、それ以上の問いかけなしに「額面通り」受け入れることができた。しかし、  
我々が事物について現にもつ経験的（直接的）な認識は、確かに概念としては不完  
全であるかもしれないが、そこで我々が感じる明らかな「具体性」（単なる抽象思  
考に比した具体性）に鑑みるなら、その認識に「集合」という抽象物のレッテルを  
張り付けることは極めて不自然であるように思える。

このように、論に飛躍がないのに帰結が不自然なのは、そもそもの前提から重要  
な要素が抜け落ちているからに他ならない。我々の通常の事物認識に伴う具体性と  
は、単に可能的、観念的ではないという意味で「実在性」という言葉で置き換える  
ことができるだろう。この「実在性」が、個体を個体概念でのみ規定しようとする  
考え方からはほとんど抜け落ちているのである。個体概念の枠の中では、「実在性」  
は概念的構成の後から付加される何か(C376)でしかなく（したがって「実在」を一  
つの「概念」として捉えることはできないのである<sup>26</sup>）、ほとんど「神の選択」と  
いう一事に寄り掛かってかろうじて成立することがらであると考えられているかの  
ようである。しかし実在性を概念に対する単なる付加として議論の片隅に追いやる  
には、概念は余りに大きな議論の隙間をつくると言わねばならない。我々は特に次  
の点に注目すべきである。そもそも概念が不完全なままでは、形而上学的に厳密に  
述べられた「真の個体」は個体概念を奉じるライプニッツにおいては成立しえない  
ものである。にもかかわらず、不完全な概念しかもちえぬ我々の目の前には概念が  
バラバラにあるのではなくて、あるまとまりをもって事物や世界がはっきり具体的  
なものとして現前している。この現前は、我々のもつ概念の範囲内で成立している  
のでなければならない。（我々のもたない概念によって成り立つ個体が我々に現前  
するのはおかしい。）それゆえ我々のもつ概念が不完全であってもなお具体的に現

<sup>26</sup>ライプニッツは『人間悟性新論』第4部1章3節で、「ある事物が実在する、あるいは実在  
(l'existence)をもっているというときには、この実在ですら述語(le predicat)である」(GV339)と述べているが、  
これを、実在するものの主語概念が、単なる可能性ではない要素としての「実在」を述語概念として含んでいる、  
と解することはできない。ライプニッツは本質が実在を含むものを神にしか認めていないし(GVI614)、また被  
造物の個体概念に「実在」が含まれることは、神の創造を否定することにもなるはずである。ライプニッツは上  
の引用に続く箇所で、「ある観念の対象である実在を、この対象と私(moy)との出会い(concours)であるとする  
こともできる。」(GV340)としているので、上の引用は、「現実存在する事物は、他の世界の可能的なもの  
との間にではなく、現実世界の他の現実存在との間に概念的なつながりを有する」ということを述べているのだ  
と考えられる。



出している世界が、一体どのような形で現出するのかが言えなければならない。しかしこれは明らかに「概念」による世界構成が捉えることのできない問題である。

こうした議論の間隙があるために、先の拡張を直ちには把握することができないのである。個体概念は我々への世界の現前を細大漏らさずカバーするわけではないのである。しかしこのような間隙があるからといって、個体概念の考え方そのものを否定する必要は全くない。個体概念に基づいた集合的可能世界論は、我々の様相判断の意味付けにおいて、一定の成果を収めうるものであることを我々は見ているし、ここにきて個体概念説の重大な「誤り」が露呈したわけではない。ただ個体概念だけでは、集合的可能世界論の認識一般への拡張を行うのに仮定が不足していることが示されているのである。それゆえ現段階では、この拡張は、これまで述べた仮定から「論理的に要請される」ととどまるものであると理解すればよい。

けれどもライプニッツ自身の立場はどうなのか。もしライプニッツの実体観が個体概念にのみ基礎づけられるものであるならば、これ以上の探求は我々自身のそれぞれの哲学の構築となろう。しかし知られるとおり、ライプニッツには1680年代から1690年代にかけて、その哲学的主張に大きな変化が見られるのである。1680年代に形成された個体概念説は、1690年代になるとすっかり影を潜め、かわって

「力」が実体の根本的規定とされるようになる。（この「力」を中心とした思想が、後にいわゆるモナドロジーとして結実する。）この思想的変化は、ライプニッツ自身がそれまでの個体概念説の限界に気付き、それを突き破ろうとしたものではなかっただろうか。もしそうなら、変遷後の力の思想の中には、我々が上に見た拡張的議論を単なる論理的要請から解放してそこに実質的な内容を与え、そして個体概念説と併せて一つの大きな世界観を（可能世界というバックボーンのもとに）形成すべき要因が見いだせないだろうか。これを次の第二部で追求する。



## 第二部 力学的世界構成における可能世界論

### 第一章 個体概念から力への移行と可能世界

個体概念説から力の概念への移行はどのようにしてなされたのであろうか。ライプニッツのこのような思想的変化の痕跡を伝えることがらとして、『実体の本性及び実体間の交通、また精神と物体の結合を説明するための新説』(1695)の最初の草稿段階で書かれていたある記述が、後に全く削除されてしまっているということがよく挙げられる。その記述とは次のような、ほとんど個体概念説を繰り返した記述である。「しかし実体の本性をよりよく理解するためには、次のことを知らなければならぬ。各々の実体の完全概念は、不可分ではあるけれども、無限を含んでいてその過去と未来のすべてを常に表出している。その結果、神、あるいはその実体を正確に知るものは、今からすぐにでもこれらすべてを見るのである。」(GⅣ475)

個体概念説は、この期を境としてライプニッツ哲学からは表面上姿を消すことになる。そしてそれ以後は「力(viresあるいはvirtus)の概念…は真の実体概念を理解するのに多くの光を与える」(GⅣ469、『第一哲学の改善と実体概念について』)として、もっぱら力によって実体が捉えられていくことになる。なお、神のみならず個々の被造物をも「実体」であるとする捉え方はそのまま受け継がれることになる。

このような移行を促した一つの要因とされているのが、『形而上学叙説』をめぐる行われたアルノーとの手紙のやりとりである。アルノーは『形而上学叙説』第13節の要約に述べられている個体概念のテーゼ（「それぞれの人の個体概念は、その人に起こるであろうことをすべて一度に含んでいるから、そこにそれぞれの出来事のアプリオリな証明や理由を見ることができ、なぜ或ることが別のことを差し置いて生ずるのかということのみをみることができる」GⅡ12)に対して、このようなテーゼは神の自由を損うものではないかという危惧を抱き、けしからん思想だとしてこれを退ける（第2書簡、GⅡ15）。その後第10書簡までは、ライプニッツとの間で個体

概念をめぐる論争が繰り広げられるのだが（我々が本論第一部で見た、「無数のアダム」に関する記述はその中に含まれている）、ライプニッツによる必然性の二種の区別、つまり「絶対的必然性」(nécessité absolue, その反対が「不可能」であるような論理的必然性)と「仮定的必然性」(nécessité hypothétique, それが生じることは確實certainであるが無理に強いられない、その反対も可能であるような必然性)の区別に関する執拗な説明によって、アルノーにも多少の歩み寄りが見られる（つまり個体概念説が必ずしも神の自由を否定するものではないということへの理解が徐々に示された）。しかし個体概念について完全にはアルノーを承服させることができないまま、この問題をめぐる論争は打ち切られることになるのである。（以後、第11書簡からは「表出」exprimerあるいは「実体形相」forme substantielleといったような、個体概念以降の「力」による実体的規定と関連の深い内容が、論争の主題となっていく。）

この当時は、折しも新旧教会の再統一が大きな問題となっていた。ライプニッツは新教派に属し終生これを変えることはなかったが、旧教にもある部分で大いに親近感を寄せ、自らを新教旧教の調停的立場にあるものとしていた。にも関わらず、旧教派の重鎮的存在であるアルノーに自らの個体概念説を、明らかに「宗教的理由をもって」拒絶されたのであるから、これがライプニッツに大きな衝撃を与えたであろうということは容易に想像がつく。W. H. バーバーは、ライプニッツがこれを契機として、自説の中の特に重要な思想や宗教の教義上問題を含むとみなされかねない思想については不用意に公表することを避けてひた隠しにし、機を伺うような態度を身につけたのであると指摘する。<sup>27</sup>

このような要因が「力」概念への移行の一つの理由として、確かに見出せるであろう。しかしこれはいわば「消極的要因」であって、この他にもっと重要な「積極的要因」があったと考えられるのである。それはライプニッツの力学研究（物理学研究）の進展に伴うライプニッツ自身の認識の変化である。力学研究の経緯を簡単に追いながら、それを確認することにしよう。

ライプニッツは比較的早い時期から物理学に関心をもっており、すでに1660年代

<sup>27</sup> Barbar, W. H. *Leibniz in France. From Arnauld to Voltaire : A Study in French Reactions to Leibnizianism, 1670-1760*, Oxford. Oxford University Press, 1955, p.17



のトマジウスへの手紙などにそれが示されている<sup>28</sup>。当初はスコラの伝統にのったアリストテレス流の物理学から出発するが、1670年代に入ると、デカルトやガッサンディらの、当時新しく台頭してきた機械論哲学に大きく傾斜し、1671年には自ら機械論的な物理学体系を『物理学新仮説、具体的運動の理論』(Hypothesis physica nova, GIV177-219)と『抽象的運動の理論』(Theoria motus abstracti, GIV221-240)の二つの著述にまとめあげた。このときにはまだ後の「力」の概念は全く見られず、デカルトの流儀に倣って、物体のあらゆる変化は「大きさ」と「形」と「運動」によって説明されなければならないと宣言されている<sup>29</sup>。

しかし1680年代に入り、『自然法則に関する、デカルトその他の人々の顕著な誤りについての簡易な証明』(Brevis Demonstratio Erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa Legem Naturalem, 1686)の中で、物体の落下をモデルにしてデカルトの運動量保存則(宇宙全体で質料と速度の積 $mv$ が保存されるとするもの)を批判し、保存されるのは「結果の量」である(後に「活力」vis vivaとも呼ばれ、 $mv^2$ で表される。今日のエネルギー保存則にほぼ相当する)としたのを皮切りとして、ライプニッツはデカルト的運動論を離れ、「力学」(dynamica)を形成していくことになる。(なおこの短い論文が引き金となって、ライプニッツとデカルト派の論客との間に激しい論争が繰り広げられることになる<sup>30</sup>。)同様のデカルト批判は同年の『形而上学叙説』17節でも繰り返されるが、ライプニッツは新たに導入した「力」( $mv^2$ )について、続く18節で次のように述べる。

「力は図形の大きさや運動とは何か違うもので、そこから物体の中に考えられるすべてのことは、現代の人々が確信しているようにもっぱら延長(l'étendue)やその変様のうちにあるのではない、と判断することができる。」(GIV444)

そしてさらに、力<sup>31</sup>は延長的思考によっては捉えられない(あるいは「形象思惟」

<sup>28</sup> Garber, D. 'Leibniz: physics and philosophy', *The Cambridge Companion to LEIBNIZ*, ed. by Nicholas Jolley, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p.272

<sup>29</sup> Garber, *ibid.*, p.275

<sup>30</sup> cf. *Philosophical Papers and Letters*, Trans. and ed. by L. E. Loemker, 2nd ed. Dordrecht/ Boston Reidel, 1969, p.296



imaginationによっては捉えられない) ものであるということから、すでに捨て去られた考え方である「形相」(forme)を復活させる必要を説き、そこから力学の一般の原理が幾何学的であるよりは形而上学的であると言えるのではないか、との見解がはじめて示されることになる。この段階ではまだ力の形而上学性を予想として立てているだけで、また形相についてもそれを要請するにとどめ、それ以上述べることをしていないが、力を実体そのものに帰せしめ「実体概念」として力学を体系化していくという後の方向性の端緒を、ここにすでに見ることができるだろう。

その後、上のエネルギー保存則に加え、1691年の力学論文(GIV 464-467)では、物体が外部からの運動に抵抗を見せるという事実もまた、単に延長という属性(幾何学的属性)だけからでは説明できないこと、やはり形而上学的概念を持ち出さねばならないことが論じられる。そしてデカルト的な幾何学的運動論がほぼ超克をされたこの論文の中で、それまで「形而上学的概念」としか言及(あるいは要請)されていなかったものが突如「実体概念」(notion de la substance)としてはっきりと言及されることになるのである(GIV 465)。しかしなぜここで「実体」が急に持ち出されることになるのか。ライプニッツはその説明をなさないまま、1694年には本章はじめの引用にあるように『第一哲学の改善と実体概念について』で力と実体の結びつきを「宣言」し、翌1695年には『力学試論』(Specimen Dynamicum, GM VI 234-254)で、その結びつきを前提とした一つの力学体系を構築するのである。また「形相」に関しても、同年『実体の本性及び実体間の交通、また精神と物体の結合を説明するための新説』で、「実体的形相」(la forme substantielle)と明言されて、やはり力と実体の結びつきはもはや前提とされているのである。

1691年の論文で力と実体が結び合わされたことについて、山本信は次のように解釈する。エネルギーの保存則において力が運動量から区別された際には、力はまだ延長的物体につけ加わる別のものではなかった。つまりこの段階では力が延長性にかわって物体の実体性を構成するものではなかった。ところがこの運動における力とは別に、物体そのもののの中に延長からは出てこない「抵抗」が認められて、その抵抗もまた「力」として把握されたので、物的実体が完全に延長性から切り離され、実体は力の概念によって満たされるものと見なされたのだ、と。<sup>31</sup>

<sup>31</sup>山本 信『ライプニッツ哲学研究』(東京大学出版会、1953, pp.322-323)

確かに物体の抵抗が延長からは説明できないということをライプニッツが掴んだときに、およそ物的現象はすべて形而上学的な基礎をもたねばならないということをライプニッツは明確に見据えたはずであるし、少なくともそこに、延長と実体ではなく力と実体が結びつく「土台」は築かれたと言える。そしてまた確かに、1695年には『力学試論』で、この抵抗が一種の「力」と見なされている。しかし物体の抵抗が、先の運動力としての力と同じ「力」という範疇に入れられなければならない必然性はないし、またそうすべき理由をライプニッツは与えてくれていない。ほとんどそれを断定的に述べるばかりである。それゆえ物体内部の性質としての抵抗をライプニッツが「力」としたことだけに依拠して、なぜ力と実体が結びつけられたかを説明しようとする上の解釈は、依然不十分だと言わざるをえない。

では他にどのような理由が考えられるのか。我々の手がかりとなるのは、『力学試論』の中でライプニッツが自分の思想の変遷に言及した次の箇所である。

「[ライプニッツ自身が『抽象的運動の理論』などで展開した幾何学的運動論に疑問をもつようになり] しかしながら後になって、これらすべてのことをもつと十分に検討してみた結果、私は事物の体系的な説明がどのようなことに基づかなければならないのかを見[つまり「力」に基づくべきことを見]、物体の概念に関する私の初期の仮定が不完全であったことを発見したのである。…というのも、我々は物的事物(substantia corporea)に関するすべての真理を論理的原理、そして幾何学的原理からのみ導くことはできないからである。」(GM VI 241, [ ] 及び下線は筆者。)

ここで注目すべきは、ライプニッツが最終的に行き着いた「力と実体の結合」に至る過程として、延長性あるいは幾何学にのみ基づく運動論が超克されねばならなかったことの他に、初期の仮定である「論理的原理」もまた超克されねばならなかったと述べられていることである。ここでわざわざ論理的原理を幾何学的原理と区別して挙げていることからして(このような書き方はそれまでのライプニッツの力学研究の文献には見あたらないと思われる)、この「論理的原理」は、彼の力学研究の流れの中にあるものとは違うものに言及していると思われる。すなわち、これは



正に「個体概念説」に言及していると考えられるのである。（あるいは少なくとも、この「論理的原理」の中には、論理によって組み立てられる個体概念説も含まれていると考えなければならない。）そしてライプニッツがこれより以前のある時期に、個体概念説の限界に突き当たっていたことを言っていると考えられるのである。

つまりここで我々が採るべき解釈はこうである。ライプニッツは「一方で」、物体の運動理論の研究から、運動、物的現象が形而上学的な基礎をもたねばならないという視点を形成していった。そしてまた「一方では」、それと始めのうちは並行しながら、個体概念による実体（個体）の基礎付けを行ったのである。しかし力学研究が進展するにつれ、個体概念だけで実体を論じることの限界が見えてきた。これは本論第一部の末尾で述べたような、個体概念説そのものを突き詰めた末に見えてくる限界なのか、それともD. ラザフォードが述べているように、力学研究と重ね合わせたときに見えてくる限界、つまり個体概念というようなスタティックなものでは実体の「活動」や実体において継起する状態の秩序、因果関係などを示し得ないという限界なのか<sup>32</sup>、ライプニッツの言はないのでその点は定かではないが、いずれにしても個体概念説の何らかの限界を自覚したことは確かであろう。そこでライプニッツは、もう一方の熟しつつあった自分の力学研究の中にこの限界を突き破るものを感じとり、それまでひとり「個体概念」にのみ預けていた「実体」を、その後は「力」を一大原理として立ててこれに分与するという「決断をとった」のである。

力と実体が結びつけられた真相をこのように理解する。

さてそうすると、個体概念説から力の概念へと哲学の方向性が変わったことの「積極的理由」が存したことになる。力による実体把握への移行は、外からの圧力に屈したやむを得ない移行、あるいはそれまでの個体概念説と全く不連続な移行なのではない。個体概念のつくしえなかった部分、個体概念では漏れ落ちてしまう部分を補うべく採られた戦略としての移行である、という面を十分もっていたと考えられるのである。そして概念からではなく「物的現象」から出発することにより、確かに、個体概念ではつくしえなかった「実在性（具体的なまとまり）をもった」

<sup>32</sup> Rutherford, D. 'Metaphysics: The late period', *The Cambridge Companion to LEIBNIZ*, ed. by Nicholas Jolley, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p.128



世界の現前を扱いうる方向性は呈示されたであろう。

以上述べてきたことから、我々は、第一部の最後で確認した拡張的議論を行うための、つまり集合的可能世界論を我々の事物認識一般にまで拡張するための最低条件は確保できたことになる。力の概念への移行が、個体概念説の限界の認識の上に立つものならば、個体概念説において単なる論理的要請に過ぎなかったものも、その実質を与えられる可能性が出てきたことになるからである。

なお個体概念説から力の概念へ移行してからも、もちろん可能世界という考え自体は維持されている。ただし個体概念説が表面上姿を消すに伴って、可能世界の理解にも若干変化があったと考えることができる。可能世界が本来「可能なもの」である以上、それが概念的に構成されることは変わらない。しかし、後で述べるように、力の概念の中のある議論によって現実世界が展開の「法則」をもつものであると主張されるのだが、それに応じて、可能世界においても、「それを支配する法則が存する」という面が強く意識されるようになったらうと考えられる。(なお、可能世界にはそれぞれ固有な法則がある、という主張はすでに個体概念説当時のアルノー宛書簡の中に見られるが—G II 40—、そのときはまだ事象の「展開」という面がそれほど強く意識されておらず、神が世界を選択する理由を明確にするということが主であったと思われる。)けれどもこれは重点の移行、あるいは新しい視点の付加なのであるから、我々が集合的可能世界説の拡張可能性を考える上でこれが特に障害になることはない。

さて果たしてライプニッツの力の概念によって、拡張的議論に何らかの実質を与えられるのか。それともこの拡張は結局論理的要請にとどまるものなのか。もちろん論理的にはそれが要請されるが、ここに新たにつけ加えられる議論によって、現前する実在性においては退けられるという可能性もある。それを確かめるべく、我々はこれから力の概念をめぐるライプニッツの議論に挑んでいかねばならない。とは言え、力の概念が中心に据えられた後に可能世界の考え方に若干の重点の移行があるとは言っても、それが持ち出されるのは相変わらず主として神の創造をめぐる議論においてである。たとえば『事象の根本的起源』(De rerum originatione radicali, 1697)では、各可能世界の完全性の程度としての「本質の量」に基づく一種の神の数式(Mathesis Divina)によって現実世界が選択されたのだということが論じられ

『弁神論』(1710)では神が自由であること、あるいは現実世界には悪が存するにも関わらず最善であることの弁護において可能世界の枠組みが用いられるといった具合で、我々の事物の一般的な認識、我々への世界の現前についての、可能世界との明らさな関係は論じられていない。

それゆえライプニッツにおける力と可能世界の関係を積極的に論じようとする研究は従来なされておらず、それぞれほとんど独立の研究対象として扱われてきたきらいがある。我々の議論の方向が正しいならば、両者にはきっと何らかの積極的な接点が見出せるはずである。我々の見込みが正しいことを信じて、これから敢えてその未開拓な分野に切り挑んでいく。

## 第二章 力概念の二つの方向性

しかしライプニッツが力の概念に着目するようになってから、その概念の中味は必ずしも一定だったわけではなく、表面上、時期によってかなり差があるように思われる。それゆえ我々は、これから一気に核心めいた部分に進むことはできず、徐々に的を絞り込んでゆくほかないが、それでもできるだけ効率よく我々の目指すべき議論にたどり着けるように、以下の議論においては次のような方針を採りたい。

まず、時期、著作によって不統一である「力」についてのライプニッツの議論が、二つの相異なる方向性をもつものであることを前提する。ライプニッツ自身がこの二つの区別をはっきりと述べているわけではないが、にもかかわらず、後で述べるようにそれを統一することを示唆するような記述が幾つかあり、またこの二つの方向を無視して始めから一つのものであるとして論ずることは、下手に複雑さを誘発し、議論が全く收拾しない可能性すらあるからである。その二つの方向性とは次の通りである。

(1) まず一つの方法は、第一章で述べたような、物体の運動論の基礎として力を措定するという方向である。すなわちこの場合、物体の運動がまず第一の所与とされ、それを説明する原理としてその背後に、力を根本的規定とする実体を措定していくのであり、いわば形而下の議論から形而上の議論へという上昇の方向を有する。



物的現象の背後に真の実在たる実体が存するとしているので、これは實在論である。

(2) もう一つの方向はこれとは全く逆であり、今度は実体をまず措定するという形而上の議論から出発して、力を媒介として形而下の物体の運動を導くという方向をとる。この後者における実体は、ふつうモナドと呼ばれるものであり<sup>33</sup>、周知のようにモナドの活動はただ内的規定に従った自発的な表象活動のみであり、相互に直接作用し合うことはあり得ないとされるので、このとき物体は精神的なモナドの表象としてしか存しない。すなわちこの後者の方向は、観念論的立場を示唆する。このような方向性の違いにより、それぞれの「力」の意味付けも表面上は異なることになる。

我々はこの前提のもとに、ひとまずそれぞれの方向において別個に先の拡張的議論の可能性を模索する。そしてその後で二つの方向の統合、力概念の統一について論ずることにする。

### 第三章 實在論的な力の概念と集合的可能世界論

まず、物的現象の背景に実体を措定する實在論的方向における力の規定を整理していきながら、その中で問題の拡張的議論の可能性を探っていく。その際、ライプニッツが『力学試論』において行っている力の4つの分類を指標として考えていくことにする。力についての初めての体系的な著述である本書におけるこの4つの分類は、その後力の概念が変容を遂げた後にも形の上では維持されたと考えることができ、ライプニッツの力の理解に欠かすことができないものである。その分類法のあらましを述べておこう。

まず力(vis)は「原始的」(primitiva)なものと「派生的」(derivativa)なものとに分類される。そしてさらにその各々が「能動的」(activa)なものと「受動的」(passiva)なものに分類される。原始的力と派生的力の区別の基本は、原始的な力が各々の実体の存立に関わる(実体そのものを成立させるべき)根源的なものであるのに対して、

<sup>33</sup> 前者の意味の実体も、実は「モナド」と言われるのである。しかしこれは最終的に後者のモナドに吸収されるべきものであると考えるので、後者がモナドの本義であるとしてここでは前者をモナドとは呼ばないでおく。なお、第一部第五章でカントールのライプニッツ解釈に出てくるモナドは、前者の意味のモナドである。



派生的な力はその名の示すとおり、いずれも対応する原始的な力から派生したもの、その「変様」(modificatio, GⅢ 457)であり、現象に直接関わるものであるということである。注意すべきは「能動的」「受動的」という区別で、これは単純に「作用を及ぼす」「作用を受ける」ということを意味しない。この力はそれぞれに独立した積極的意味をもつが、両者をもってはじめて実体が一つの実体として完足的(complète)でありうる、すなわち実体を構成する二大原理なのである。(ただし次章の観念論的な方向の「力」では、これとはやや違う意味付けを被ることになる。)

これら4つの力を「能動的力」「受動的力」に分けて論じていく。

### 第一節 能動的力

もともとライブニッツが新しい「力」を導入するきっかけとなったのは、デカルトの運動量保存則に対する批判であることは述べた。その批判内容に簡単に触れておきたい。ライブニッツが『形而上学叙説』(17節, GⅣ 442-444)等で批判に用いている例は次のようなものである。まずライブニッツはデカルトも認めたように、宇宙の中で同一の力が保存されることを合理的であるとして認める。(もちろん「力」の意味は両者では異なることになる。)そして二つの事柄を仮定する。一つは、ある高さから落下する物体は障害がなければもとの高さまで戻る力を有すること(これは振り子の運動などから知られる)。もう一つは1の重さの物体Aを4の高さまで持ち上げるには、4の重さの物体Bを1の高さまで持ち上げるのと同じ力を必要とする、ということである(これは当時の新しい哲学者たちにも広く認められた仮定)。いま物体Aを4の高さから、そして物体Bを1の高さからそれぞれ落下させたとすると、今の二つの仮定から両者は同じ力を得ることになる。このとき、ガリレイの落下の法則(当時すでに知られていた)によって、物体Bの速度1に対して物体Aの速度は2である。もしデカルトのいう運動量(mv)が「力」であるとするならば、物体Aは2の力を、物体Bは4の力を得ることになってしまう。そこで力を運動量と同一視することはできないのである。(力は $mv^2$ で表されるものでなければならない。)

さらにライブニッツはペイルに宛てた書簡の中で、この例に続けて次のように述

べている(GⅢ 45-46)。もし保存される力が運動量で、上記の例で物体Aが物体Bと同じ4の力を受け取るのだとすれば、その力は物体Aを16の高さまで持ち上げることができるになってしまう。そうすると結果はもとの4倍ということになり、予めあった力の3倍分を「無から」引き出すことになってしまう。これは、「充実した原因と全体的結果との間には完全な等しさ(une parfaite Equation)が常になければならない」(ibid.)という形而上学的大原則に反することになる、と<sup>34</sup>。

ライプニッツによればこのようなデカルト的誤謬は、天秤の釣り合いなどを論ずる静力学で扱われた「死力」(vis mortua, 運動への動因solicitatioを含むがまだ運動は実現していない場合の力)を、すでに「衝動」(impetus)を有して運動している物体を扱うべき動力学における「活力」(vis viva)と混同することから生ずるのだとしている(GⅡ 80)。確かに天秤が釣り合っている場合には、その両端にある物体の質量は支点からの距離に比例し、それゆえそれぞれ上下に移動する高さに比例するために、両端の物体にかかる力は質量と高さの積で表されるように考えられる。そしてこのとき両端の物体はそれぞれの高さを同じ時間で移動しているのであるから、この積は質量と速度の積と置き換えても同じ意味を得ることができる。しかしこれを、このような釣り合った状態、すなわち一方が他方に及ぼす「努力」(efforts)が常に「死んでいる」状態にではなく、たとえば落下する物体など、物体がすでに何か「衝動」(impetuosité)を有する場合に適用することは、上で反駁がなされたように不可能なのである。こうした誤謬の分析において一層明らかに見られるように、ライプニッツは力を延長的性質に還元できるような幾何学的なものではないことを強く訴えかけるのであり、そこから力の形而上学性を導いたのであった。そしてこの力が、我々の判断によれば「一種の決断によって」実体と結びつけられたのである。(ただし結びつけられた直後の段階では、まだ物体そのものが実体かどうかは留保されるので、とりあえず「物的実体」substance corporelleという呼ばれ方をすることになる。そして「延長」が何であるか、延長と実体がいかなる関係にあるかは未解決の

<sup>34</sup>ガーバーによると、ライプニッツは1676年に彼の初期の運動理論を離れ始めた頃からこの原則の意義に気付いており、以来彼の力学構築において中心的な役割を担うものである。(Garber, ibid., p.311)

なおライプニッツはここで述べた落下物体をモデルとした批判以外にも、デカルトの『哲学原理』における衝突理論が、「自然に飛躍なし」とした連続律に反するとして、そこで保存されると考えられた運動量はやはり「力」ではない、という批判も行っている。([デカルト「原理」の総論についての批判的考察] GⅣ350-392) 連続律もまた物理学における重要な「発見の原理」(GMⅣ105)なのである。



状態にある。)

ライプニッツは物的実体(实体)に帰され、運動の基底にあると考えられるこの「力」を「能動的力」(*vis activa*)と呼ぶ。「能動的」というのは、単なる延長性には運動の説明原理がなく、その意味で純粋な「受動性」しか認め得なかったことと対比して付されたのである。

しかしライプニッツは今運動の分析によって得られたこの力をもって、能動的力をすべて述べたことになるとは考えなかった。予め分類を示したように、能動的力は「原始的」(*primitiva*)なものと「派生的」(*derivativa*)なものに分けられ、今我々が確認した「運動力」は、「派生的能動的力」であると言われる。この二つの力について、『力学試論』では次のように記されている。

「能動的力には、…二種類のものがある。第一のものは原始的な(*primitiva*)力で、すべての物的実体(*substantia corporea*)にそれ自体で(*per se*)内在する(*inesse*)。…第二の力は派生的な(*derivativa*)力で、これは物体どうしの衝突(*conflictus*)から結果するような、原始的力の制限(*limitatio*)によって様々な仕方で表されるものである。」(SD 6)

ライプニッツはニュートンの「引力」を認めず、ライプニッツにとって物体どうしの相互作用の唯一の形は「衝突」でなければならなかった。それゆえ先の運動力の発現も、物体どうしの衝突がきっかけとなるべきものである<sup>35</sup>。(なお、ライプニッツは彼の「力の保存則」から、あるいはまた彼の「連続律」の要求するところにより、衝突はすべて「弾性衝突」でなければならないと主張する。)ところでこのときもし、この運動力が突き詰められた力の形であるならば、物体が衝突する際にこの力は物体間で授受されるもの、物体間を移動するものと見なされてしかるべきであろう。しかしライプニッツはそうした考え方を採らず、実はこのような運動力は、それぞれ物的実体(实体)に内在する原始的な形の力が制限されて発現するものであり、したがってその物体自身の内部から出てくるものであるという考え方をする

<sup>35</sup> cf. 「機械論哲学においては、衝突における物体の正確な運動法則が要となる。というのも、すべての物的現象が究極的には物体の衝突に還元されるからである。」Allen, D. 'From vis viva to Primary Force in Matter', *studia leibniziana* 13, 1984 (pp. 55-61), p.57.



のである。それゆえ次のようにも記される。

「物体は…つねに衝突(concursus)において運動を自分自身の力から(a vi sua propria)得るが、それに対して他の物体の衝撃(impulsus)は、いわば動きと制限の機会(occasio)を与えるのである。」(GⅣ 397)

運動論において見出された力が(物的)実体と結びつけられる(構成素とされる)というところで留まらずに、なぜこの力が「派生的」であり、さらにその元となるような「原始的」な力が想定されねばならなかったか。ライプニッツとの間で力学や実体に関して幾多の論争を繰り広げたデ・フォルダーは、ライプニッツの運動力の議論には同意を示すものの、なぜ神が事物の起源においてこの力(派生的力)のみを物質に与えたというのでは不十分なのかを理解することができなかった(GⅡ 256-258)。ライプニッツ自身、すべての(物的)現象は機械的な実現原因によって説明されなければならないことを何度も述べたり(GⅣ 434, SD26)、またそのとき派生的力がどこから結果するかということを一たび確認しておきさえすればいい(GⅡ 250)などとして、自らその二つの力の関係を希薄化させてもいるのである。物的現象の枠の中では必要ないということになれば、原始的力が必要な理由は極めて形而上学的なものであるということである。ではいかなる形而上学的な導入理由が存するのか。ライプニッツは一カ所でまとめて自分の見解を示してはいないが、幾つかの記述を総合してみるならば、次の二点がその理由であったと思われる。

まず一つめは、「変化」「変様」をめぐる形而上学的理由である。ライプニッツは物的実体に帰される運動力が、その都度変化、変容するものであるということに対して、この力の段階ではたとえそれが実体と結びつけられる契機をもつにしても、依然「偶有的」(accidentalis)なものであることを免れないと主張する(GⅡ 257)。すなわち変化や変様というのは、そもそも変化しない持続的なものが根底に存するが故の変化でなければならない(「すべての変様の下には持続的なものがある」Omnis modificatio aliquid durable supponit. GⅡ 251)という一つの伝統的形而上学的主張が根底にあって、それゆえライプニッツは変化の基体たる持続的なものとして、原始的な力が措定されねばならないとするのである。ここで、その「持続

的なもの」がなぜさらに「力」でなければならないのか、ということは、我々がこれまで辿ったライプニッツの議論の流れから自ずと答えが導かれよう。運動力を導いたときにすでに、ライプニッツは力が延長性に基礎づけられないもの、さらにその背景にある形而上学的なものとしたのであるから、ここでその運動力の基体となるべきものに「延長性」を再び割り当てれば議論は循環してしまうことになる。それゆえ延長性を持続的基体の根拠とすることはできない。ではそれ以外に何が候補となりうるかと言えば、個体の完全概念のようなスタティックなものは運動力のような「変化」の原理としては明らかに不十分であるし、また最少の原理という「思惟の経済」から言って、新たに何らかの概念を持ち出すことはためられる。それゆえ「力」を一つの原理として、持続的基体にまで広げて考えていくことが合理的なのである。

もう一つの理由は、一つめの理由と内容的には重なるところがあるが論点がやや異なる。上の理由から、「結果的に」原始的能動的力が実体の持続的な「同一性」を保証することになるのだが、そもそも実体が実体たるためにはそれが同一性を自ら保持しうるということが前提されているのである。ライプニッツは次のように述べる。

「もし神的力によって、ある期間存続する力が刻み込まれていなかったら、いかなる持続的事物も産出されることはない。それでいかなる被造の実体や魂も同一に留まれず、何物も神によって保持されず、したがってすべてのものは、いわば唯一の永続的な神的実体のある種の束の間の流れゆく変様、幻影(*phantasma*)に帰することになってしまう。そうすると、すべての事物の自然つまり実体は神であるというのと同じことになる。」(GV 508-509)

「神即自然」というスピノザ説を否定するライプニッツにあって、被造的な個々の事物にも実体性が認められることになるわけだが、もしその各々に自らを維持しうる力というものが与えられていないならば、すなわちその都度神によって維持されなければならないようなものならば、たとえそれによって同一性を保持することができるとしても、結局神だけが唯一の実体で被造物はその変様になってしまうと



いうのである。それゆえ事物は同一性を保持する力を自らの内にもつべきものとされる。この力は、事物間の衝突でそのときそのとき変化するような運動力ではありえない。むしろそのような変化にも関わらず同一性を維持しうる力であり、ここに運動力とは異なる次元で「力」を措定すべき理由が存するというわけである。このように、実体性そのものの要求としても原始的能動的力が必要とされる。あるいは、こう言える。一つめの理由では原始的力は実体の同一性を言うための「十分条件」であることを言い（すなわち「実体に持続的原始的力がある→実体は同一たりうる」）、二つめの理由はそれが「必要条件」でもあることを述べているのである（すなわち「実体に原始的力がない→実体は実体として同一足り得ない」ことから、「実体が実体として同一足りうる→実体に原始的力が存する」）<sup>36</sup>。なお、この二つめの理由だけでは、運動力が原始的力の派生的な形であることまでは主張しえない。したがってここに示した二つの形而上学的な理由は重なりをもちながら、相補的に機能していると言える。

かくして運動力を派生的なものとする原始的能動的力が導入されることになる。そして明らかに、実体を真に構成するのは派生的力よりもむしろ、この原始的力である。延長に還元できず、それゆえ質料的契機を含まず、なおかつ実体の本質をなすものであることから、原始的能動的力はしばしばスコラの用語を借りて「実体形相」(la forme substantielle)あるいはアリストテレスの用語を用いて「(第一) エンテレケイア」(l'entelechie première)<sup>37</sup>とも言い換えられる(GIV 473, 469, 511など)。

しかし原始的力が必要だという形而上学的理由はそれとして理解できるとしても、原始的力と派生的力に分ける考え方は依然として不可解なのである。原始的力は実体の直接の構成要素であり、派生的力は物理現象を司るものである。物理現象の説

<sup>36</sup>この段階では、原始的力は実体の「同一性」の原理ではあっても「差異」の原理にまではなっていない。原始的力どうしの内的な差は一切示されていないからである。これが示されるのは次節で論ずるもう一方の力の概念においてである。

<sup>37</sup>周知のように、アリストテレスではエンテレケイアは無規定的可能的な質料がその目的である形相を完全に実現した状態を言うが、ライブニッツはその意味で用いているわけではない。ライブニッツは『第一哲学の改善と実体概念』(1694)の中で、(原始的)能動的力はスコラの「ただの潜勢力」(potentia nuda)と作用そのものの中間に位置すると述べているので(GIV 169)、ライブニッツのエンテレケイアはアリストテレスでいうデュナミスとエネルゲイアの中間的なものであり、「自己完成力」というような意味あいを含めて用いられている。



明には派生的力のみでよく、原始的力を持ち出してはならないというのであるから、両者は明らかに存在の次元を異にしている。このとき実は（これはこの後の議論でより一層明確になるが）「実体」と「物理現象」が、まず、存在論的な地平が異なるものとして立てられていると考えられるのであって（ただし、繰り返すようにこの段階ではまだ「物体」と「実体」の区別が曖昧で、実体は「物的実体」と言われるに留まるので、実体と物理現象のその領界は明確ではない）、原始的力、派生的力はそのそれぞれの根本的規定であるがゆえに次元が異なるのである。ここで「原始」 - 「派生」のその間に大きな溝が認められて、果たしてその関係が真に維持されうるのかどうか疑問がもたれるのであるが、さらに次の点がより一層大きな問題となる。原始的力の方はもっぱら実体の存続に関わり、上で確認したようにこれは全くその実体の内部から完全に自発的に生じる力でなければならない。ということは、一つの実体の原始的力は他の実体の原始的力に影響を与えることはできないのであり、それゆえ実体同士は互いに交通し得ない全く独立の存在である、ということになる。（言うまでもなく、この主張は次章で述べるモノイド論と通底している。）にも関わらず、どうしてそのような実体の原始的力が、「物体同士の衝突」というような実体の交通があるかのごとききっかけによって「制限」され、「変様」としての形を表し出すことができるのだろうか。

我々はここではまだ、この疑問について検討するのに十分な材料を与えられていない。ライプニッツ自身は力の区分を『力学試論』ではじめて打ち出したときにも、あるいはその後も、このような疑問をもったという形跡を残していない。ただ無頓着であったのか、それとも気付いてはいたが、自分の力学的実体論についてほぼ体系化がなされた段階で、最終的にこの疑問への十分な解答が与えられるとして最早触れなかったのか、釈明らしき記述は見当たらない。それゆえ我々としては、いずれにせよライプニッツの力学についての議論を一通り見終えた後に、これについて検討するのがよいのである。今は問題の呈示にとどめ、原始的能動的力と派生的能動的力の「それぞれの役割」の確認だけを行っておく。

ところでこれまでの議論の中で、我々の事物認識における複数世界の重なりを示唆するような点が何かあったであろうか。各々の（物的）実体が神によってはじめに原始的力を与えられていて、実体自身はその都度の神の介入なしに同一のもの

として存続しうる、すなわちはじめから一者として確定されているという点は、確かに先の個体概念説と符合はするのであるが、これだけでは当然世界の重なりは主張し得ない。しかし、原始的力と派生的力の（あるいは実体と物的現象の）存在の次元が分けられていることが、我々の大きなヒントとなるのである。原始的力の領域すなわち実体の世界というのは、我々はただ（神と共有しうる）「悟性」(intellectus)によってのみ到達可能なものであるという主旨のことを、ライプニッツはデ・フォルダーに宛てた手紙の中で述べている(G II 270)。すなわち実体の世界は「神の視点」において直接成立するべきものである。そして我々に直接現前するのは、派生的力の支配する物的現象の世界である。つまり、ライプニッツの「原始的」「派生的」という力の枠組みは、個体概念説がそうであったように、ちゃんと「神の視点」と「我々の視点」が区別されていて、なおかつその双方を取り込みうるシステムになっているということである。それゆえ「世界の重なり」がもし主張されるところならば、それは派生的力の領域においてであることが分かるのである。ここに我々の、以後の探求の一つの指針が得られた。

我々は次に「受動的力」の内容検討に進む。実体にせよ物的現象にせよ、今の能動的力だけで成立しえないことは明らかである。「延長」をどう扱うのか、「物体と実体の関係」をどう見るのか、というような未解決の問題に答え、実体や物的現象を真に包括的に論ずるためには、能動的なものとは「別種の」力を必要とするのである。

## 第二節 受動的力

ライプニッツが受動的力を立てるきっかけとなったのが、経験的に知られる物体の「抵抗」(resistentia)をめぐる議論であったことは先に少し述べた。ライプニッツはこの「抵抗」の事実の分析からはじめて、受動的力にも能動的力と同様に、「原始的」「派生的」の二つが区別されると主張する。そしてまた前者が実体に、後者が物的現象にそれぞれ結びつけられることになるのである。一見この経緯は能動的力と全く平行するものに思われ、これを跡づけるには先の議論の流れにそのまま従えばよさそうである。しかし実際にはそれほど簡単に話は済まず、議論はやや込み



入ったものとなる。順を追って確認していくことにしよう。

デカルト的運動論を脱して新しい力学を構築していく上で、ライプニッツが「物体の抵抗」を題材として論ずるのは、おそらく1691年と93年のJournal des Savantsにおける二つの論文が初めてであろう。その中でライプニッツは次のように述べる。

「物体にふつうに見られる慣性(l'inertie)、つまり物体が運動に抵抗するようにするもの、あるいはすでに運動している物体が別の静止した物体を動かすのに速度を減じさせるようにするもの、これは、単なる延長(la seule étendue)によって理解することができない。」(GⅣ466)

能動的力を導入する際に、運動を物体の延長的性質にのみ還元しようとするデカルトの方法への批判がその引き金となったように、受動的力もまた延長説批判より展開されていくのである。もしデカルトの主張するように、物体がただ延長のみを属性とするなら、物体それ自身は「運動にも静止にも無差別(indifferens)」(GⅡ170他)であることになるとライプニッツは述べる<sup>38</sup>。延長という純粹に幾何学的なものからはどのようにしても運動に対する抵抗を引き出すことはできない。かつてライプニッツが延長説に基づいて運動論を展開していた時期には、彼自身、物体は運動や静止に対して無差別であるべきだ、と考えていたのである。(これは『抽象的運動の理論』の前提であった<sup>39</sup>。後に、自らこのような誤った前提に立っていたことを、ライプニッツはデ・フォルダー宛の手紙GⅡ170や、『力学試論』SD18-22の中で回顧的に述べている。)しかし、逆にこの前提から出発するなら、静止している最大の物体が、駆動力(impulsus)のある最小の物体にさえ動かされて、なおかつその

<sup>38</sup>デカルトが物体の抵抗の事実を認めなかったわけではない。『哲学原理』第2部の40節から44節にかけてこれを取り上げている。しかしデカルトの場合、物体の抵抗の原理となるのは、同37節の自然の第一法則として挙げられている「慣性」(inertia)であり、デカルトの言う慣性は、物体は変化を与えるものに会うまではそれまでの状態を続ける、というだけのものであった。ライプニッツはこのような慣性の意味付けによっては(それはどのような状態に対しても無差別であることを意味するだけなので)「抵抗」の原理にはなりえないとして、これを退ける。(論争相手のデ・フォルダーがこのようなデカルト流の抵抗の原理を持ち出したことに對してライプニッツが答えた内容に基づく。GⅡ170)

<sup>39</sup>その第20節は、次のようになっている。「運動している物体は、自分自身の運動を少しも減じることなく、他の物体に対して(駆動力を)刻みつける(imprimere)が、そのときその物体はそれ以前の運動を失うことはない。」(GⅣ232)



駆動力が失われない（つまり最小の物体の速度が、それとぶつかるどれほど大きな物体にも全て伝えられる）ことになってしまう。これは明らかに経験的事実に反するし、また世界がこのとおりのものであるならば、事物は全く秩序を失って混沌たるものになってしまう(G II 170)。そこで、この当時のライプニッツは、本来幾何学的運動法則に従えばそうならざるを得ない結果が、神の知恵によって避けられたのだ、といういわば窮余の策で凌いでいたという(SD22)。

けれども能動的力の解明において、すでに延長説の呪縛を一部解かれたライプニッツには、物体の抵抗に関して延長説に拘らなければならない理由は最早存在しない。そこで、この物体の抵抗も、延長には還元し得ぬ「力」として物体に内在するものとされることになる。(1691年、93年の論文の段階ではまだ「力」としては把握されていない。はっきりと力であると言明されるのは、1695年の『力学試論』においてである。)

さて、この力は前述の能動的力、すなわち内発的な運動の原理には還元できないものであり、新たに「受動的力」(vis passiva)として立てられることになる。この力もまた能動的力と同様に、原始的力と派生的力の二種類に分類されることになる。受動的力が二種に分類される理由は、先に見た能動的力の場合における第一の理由と、とりあえずほぼ平行していると考えられる。すなわち、物体の抵抗として捉えられる力は、運動力と同様そのときそのときで変化するものであり、それゆえその変化の基体となるものが何か必要だということである。受動的力の場合も、もともと延長からは導き出せないものとして措定されているので、その基体に延長性を持ち出し得ないことは言うまでもない。基体としての原始的受動的な力がまず存し、それが能動的力と同じく「物体の衝突」を契機として様々に派生、変容するのである。それゆえ物体の抵抗そのものは派生的力であり、原始的力はそれを生み出す原理である。なお、この受動的力は「受動」と呼ばれはするが、それが単に他者の行為を受容するための要因として考えられているのではないことに注意しなければならない。能動的力と同じく、これも「力」として物体にもともと「内在」するものであり、自らの原理（原始的力）に従う自発性を有するものなのである。<sup>40</sup>

<sup>40</sup>単なる受動を表すのではないのに受動的力と呼ばれるのは、もちろんもう一方の力が「能動的」とされたこととの対応ということもあるのだが、元々ヘリバトス派の力学で、力(デュナミス)は能動的であるばかりでなく受動的でもあると捉えられていた伝統があり、ライプニッツはその伝統に従ったのではないかと思

ここまでは、議論は能動的力の場合とほぼ平行していて、また、これで受動的力の形がほぼ取り出せたかに見える。しかし実は、議論はこれで終わりなのではない。受動的力にはもう一つの重要な意味付けがなされるのである。そして先んじて言うと、このもう一つの意味付けこそ、我々の目指す「世界の重なり」の鍵を握るものである。

その意味付けとは、受動的力が物体の抵抗力を司るのみならず、「延長」の原理でもある、ということである。『力学試論』の記述を見てみる。

「…原始的力は、スコラ学派において第一質料(*materia prima*)と呼ばれているものが正しく解釈されるなら、正にそれを構成する。すなわちそれは一つの物体が他の物体に貫通されずに(*non penetretur*)、それを邪魔し、そして同時にいわばある種の怠惰さ(*ignavia*)あるいは運動への抵抗(*repugnatio*)を与えられ、その結果、その物体に働きかける物体の力を少しでも弱めることなしには自分自身が運動に移ることがないようにするものである。ここから派生的力は、その後で第二質料(*materia secunda*)において様々な仕方で現されることになる。」 (SD8)

ここでは延長の原理であるとは直接述べられていないが、この中で原始的受動的力と等置されている「第一質料」なるものについて、他の箇所ではそれが「可分性の原理(*le principe de la divisibilité*)」(G II 120)であるとされたり(すなわち一般に延長は可分的であるのに対して、その原理となるということ)、あるいは「第一質料は…延長(*extensio*)にではなく、延長への要求(*extensionis exigentia*)にその本質が存する」(G II 306)とされていることなどから、(原始的)受動的力が延長の原理となるものと考えられているのは明らかである。

はじめ抵抗を支配するものと考えられた受動的力が、なぜ同時に延長をも支配するものとされたのか。ライプニッツはその理由を明確には述べていないが、我々はこれを次の二通りの仕方で跡づけることができると思われる。

(1) まず一つの理由は、ライプニッツが抵抗と延長との間に「概念的つながり」

れる。もちろん継承したのは名称であって、その内容はライプニッツ独自のものである。なお、ペリバトス派の力概念がそのような二重性格をもっていたことについては、『力の概念』(Jammer, M. *Concepts of Force*, 高橋毅・大槻義彦 訳、講談社、1979)第3章、および第7章 pp.121-122に詳しい。



を認めたであろうことと関係する。物体の抵抗として、91年93年の論文では「慣性」による抵抗だけが考えられていたが、上に引用した『力学試論』の記述では「不可入性」も抵抗の一つに入れられている。以後、たとえば1699年にデ・フォルダーに宛てた手紙の中でも、「物質の抵抗(Materiae resistentia)には二つの事柄が含まれている。不可入性(impenetrabilitas)すなわちアンティティピア(antitypia)と(狭義の)抵抗すなわち慣性(inertia)である。」(G II 171)と述べられており、抵抗が受動的力として論じられるようになってからは、つねにその中に不可入性が含まれることになる。我々はいま、この不可入性の導入に注目すべきなのである。慣性とは別に「不可入性」という形で物体の抵抗を考慮すべき理由を、ライプニッツは次のような実験(思考実験)をもって示している。いま、両端が開いた管の中に、それぞれの端から二つの物体が入っていき、容積をちょうど均等に満たしたとする。このとき二つの物体は互いに抵抗する関係にあると言えるが、この抵抗は「運動に対する抵抗」とは異なるものであって慣性によっては説明できない。それゆえこのとき物体は、自分自身の不可入性によってのみ抵抗しているとしなければならない(GV 112)。もちろんこの「抵抗」も、単なる延長からは導き出せないものであり、慣性としての抵抗と同じく受動的力において捉えられるものである。

ところで不可入性としての抵抗とは、文字どおり「貫通されないこと」「中に入らせないこと」を意味し、それゆえこれは常に内と外とが区別されるものについてしか成り立たない、すなわち何らかの「拡がり」をもったものにおいてしか成り立ち得ないものだと言える。この点で抵抗は抵抗するものが延長していることと不可分離の関係にある。つまり両者は概念的つながりを有するのである<sup>41</sup>。ライプニッツが哲学と神学の方法について書いたある論文の中で、「抵抗」(Antitypia)と「物体が場所を占めること」を関係づけて論じている(GVII 328)のは、正に両者が概念として不可分であることを言わんとしたものだと思われる。(なお、能動的力の場合には、力の発現である運動と、その担い手の延長性との間にこのような概念的つながりは考えられない。確かに派生的能動的力は $mv^2$ で測られるものであり、その量

<sup>41</sup>慣性としての抵抗が延長と概念的に不可分離であるとは考えにくいのであるが、不貫通性としての抵抗からまず受動的力の本質が定められ、そこから「結果的に」慣性においても延長が不可分離であると主張されることが考えられる。次の記述はその集約である。「物体における受動的力は至る所で同一であり、その物体の大きさに比例するものである。(vis passiva in corpore ubique est eadem et magnitudini ejus proportionalis.)」(GV 395)



自体は物体が延長していることの直接の帰結ではなくとも、このとき物体が大きさ  $m$  をもつことが前提されている。けれどもライブニッツは基本的に「運動は連続的な位置の変化である」*Motus est continua loci mutatio* -SD10- とするので、運動そのものの中には運動するものが大きさをもつこと—延長していること—は含意されていない。つまり両者は実際の現象ではつねに相伴われるものであっても、「概念的には」独立なのである。<sup>42)</sup>

さて不可入性としての抵抗は、抵抗しているものの延長性と概念的つながりを有すものであって切り離せない。しかしながら抵抗は延長から導かれるものではない。また運動も抵抗も「力」が支配すると確認されたことから、もはや延長そのものは事象の根本原理であるというよりは、むしろそれ自身何かに基礎づけられるべきものとするのが至当である<sup>43)</sup>。そこからライブニッツは、延長も抵抗と同じように受動的力によって支配されとする主張、すなわち抵抗と同時に延長も原始的受動的力を原理としてそこから派生するものであるとする主張を得るのである。「力は延長より先なる(prior)ものである。」(GMVI235)

少々長くなったが、以上が一つ目の理由である。

(2) 受動的力が延長を支配するとされた二つ目の理由に移ろう。これは受動的力が「質料」と等置されていることと関係する。

なぜ受動的力は「質料」なのか。ライブニッツは先の『力学試論』の引用の中で「第一質料」「第二質料」という、(本人も言うように)中世スコラに由来する伝統的分類を持ち出しているが、伝統的意味におけるスコラの「第一質料」は、何の性質や形相による限定も受けない純粋な無規定物を指すはずで、それとライブニッツの言っている「抵抗や延長の原理」ということが結びつくようには思えない。に

<sup>42)</sup>ライブニッツにおいて $mv^2$ という「量」は確かに能動的力を見出す糸口となったが、この量自体が能動的力の成立に必ずしも不可欠だというわけではない、ということが次の一節からも分かる。「私にとっては常に、力の計測は、事物から真の形而上学に至る入り口(porta)である。これにより、…デカルト主義者の誤った概念から精神が次第に(paulatim)自由になることは確実である…。もし精神が準備もせずにこの最も神聖な場所に導かれたら、そこで精神は実体と物体の思いもしない本性をその始まりから全部、突然見ることになり、あまりに多くの光によって(a nimia luce)目が眩んでしまわないかということを恐れなければならない。」(G II 195)

<sup>43)</sup>またライブニッツは、「延長」という「概念」が単純概念ではなく、それは「多数性」(pluralitas)、「連続性」(continuitas)、「共存性」(coexistentia)といった概念に分解可能な(resolubilis)複合概念であることから、延長が事象の根本原理ではありえないことを裏付けようとする(G II 169)。たとえば延長はつねに諸部分に分割可能であると考えられるが、「現実には諸部分を認めるなら多数性は否定できない」(G II 183)のである。

も拘わらず、なぜ敢えて質料を持ち出す必要があるのか。まず注意しなければならないのは、ライブニッツは伝統的な質料概念をそのまま踏襲して用いようとは毛頭思っていないということである。ライブニッツは第一質料について、『人間悟性新論』の中で次のように述べている。

「私はアリストテレスが第一質料(*la matière première*)について語ったということを非難はしない。しかし、それに余りにとらわれすぎて、この哲学者の言葉を誤解し、その上に妄想を作り出した人々を非難せざるを得ない。そしてその人々が誤解やわけの分らない話へと時には至らしめる機会を与えたのである。」(GV325)

すなわちライブニッツは、アリストテレスにおける「質料」の基本的な概念自体は認めようとしつつも、それに「余りにとらわれすぎた」スコラの第一質料の概念（「純粋な無規定物」として存在すること）を、むしろはっきり否定するのである。それゆえライブニッツが用いる「質料」の意味は、ライブニッツによって「新たに」与えられたものだということである。『力学試論』の引用で、「スコラ学派において第一質料と呼ばれているものが正しく解釈されるなら」とあったのは、「第一質料という概念は、私が述べるような意味を与えてこそ正しいのだ」と言っているのであり、伝統的意味の刷新を図ろうとしているその表明をしていると受け取ることができるのである。（なお「第二質料」は、原義通りの、ただ掂がりとしてだけ存する「物塊」(*massa*)の意味で用いられている。）

しかしそれでもなぜ、質料という伝統的範疇に拘る必要があったのか。受動的力だけで十分ではなかったのか。ここに受動的力が延長をも支配するとされたもう一つの理由が存するのである。

前節で、ライブニッツが能動的力のことを「実体形相」とも呼ぶことを述べたが、ライブニッツは力の研究の初期の段階ですでに力（能動的力）の究極理由は「形相」に求められるべきではないか、という考えをもっていた。（『形而上学叙説』の段階でこのような主張が熟しつつあったことは第一章で述べた。）質料が持ち出される背景には、質料の相関者たる形相と力の結びつきがまずあったということを当然



考える必要があろう。ライプニッツがそもそも（能動的）力に形相性を認めるのには、次のような事情があった。ライプニッツは若い頃には「形相」と「質料」に基づく伝統的なスコラの「目的論的運動論」によって教育を受けた。しかしこれは当時新しく興ってきた「機械論的運動論」にすっかり凌駕され、それをライプニッツは目の当たりにする。ライプニッツも新しい潮流に乗って機械論に与することとなり、自身デカルト的機械論の傘下にはいるような著作（たとえば『抽象的運動の理論』など）を著したことは述べたとおりである。けれどもこのときスコラの形相についての考え方を採るべきか棄てるべきか、大いに葛藤があったと、後年(1714年)レモンに宛てた手紙の中で述懐している(GⅢ606)。そして機械論に一旦与した後も、なおもライプニッツは形相的な発想を心のどこかに潜伏させ、一つのモチーフとして持ち続けていたのである。すなわち彼は機械論に与しながらも、何とか機械論と形相的目的論を融合させることができないかと思っていたわけである<sup>44</sup>。このような事情が伏線としてあったために、新しい「力」の概念が見出されてこれがデカルト的機械論を超え出たもの（形而上学の領域に属するもの）であることが確認されたときに、正にこのときとばかりに「形相」の復興が図られるのである。

さてこのように、一方で形相と能動的力の結びつきへの着目があり、他方、物体の抵抗の「力」（受動的力）としての解明への着手と平行して、実体を個体概念だけでなく「力」としても規定する方向への移行が「決断」される。このときライプニッツが、「力」による実体の規定を「形相と質料」による規定と重ね合わせて捉えようとしたとしても不思議はないであろう。思うに、形相を持ち出そうとした当初はまだ「実体」という発想がなかったのが、力が実体と結びつけられることにより、形相は原義通りの「実体の構成者」たる資格を取り戻し、それゆえその相関者たる「質料」が要求されることになったのである。そこで受動的力と質料が結びつけられることになる。その結果、質料は「抵抗力の原理」という新しい意味を与えられる。しかし、質料にはもともと「延長性」が含意されているということがあるので、逆に質料からも受動的力に一つの意味が添加されるのである。ところが受動的力は延長からは導き得ないものであるから、延長そのものとは等置できない。そ

<sup>44</sup>ライプニッツは結局終生に渡って、真の物理学の姿が機械論とアリストテレス的運動論の融合した形であるという信念を持ち続ける。cf. Garber, *ibid.*, p.273; Wilson, C. *Leibniz's Metaphysics: A Historical and Comparative Study*, Princeton / New Jersey, Princeton University Press, 1989, p.145.



ここで受動的力は原始的力において延長がそこから由来する「原理」として機能し、派生的力において延長が現れるものとされたのである。以上が、受動的力が延長をも支配するとされたもう一つの理由と考えられるものである。

かくして受動的力は、抵抗と共に延長をも司るものとされる。けれども延長が原始的力から派生するとはどういうことか。原始的受動的力である第一質料は、延長の「原理」であって、それ自体は「拡がりをもたず、分割することもできない」(G II 120)のである。ここからいかにして拡がり派生することになるのだろうか。それはいわば、大きさをもたない「点」によって線を合成するようなことにならないのだろうか。確かに抵抗についても、能動的力のところで指摘したような「原始」「派生」の存在次元のギャップが実は問題になるのだが、それよりもさらに延長の力が話としては困難ではないだろうか。

しかし実はこの延長の問題こそ、「世界の重なり」の議論と接点をもつ可能性があるところであり、さらにこれから掘り下げて見ていかねばならないところなのである。それは何故か。…ここで一旦、これまでの議論から浮き彫りにされる「力」による新たな実体概念を、若干の補足をしながら整理しておこう。そしてその中で、我々が「延長」に焦点を絞るべき理由を確認する。

### 第三節 実体と現象

受動的力の議論が加わり、これをもって定まる、「力」による実体の新たな規定は次のようなものである。実体は、運動がそこから派生するところの自発的かつ持続的原理である原始的能動的力と、抵抗及び延長の自発的原理である原始的受動的力によって構成される<sup>45</sup>。二つの力がそれぞれ「形相」、「質料」とも称されることからわかるように、実体はこの二つの力が揃ってはじめて完全なものとなるのであり、それゆえまた構成要素たる二つの力は要素としては独立に考察されうるが、いずれも単独では存在し得ないものである。「能動的なもの(＝原始的能動的力)」が受動的なもの(＝第一質料)と結合して完全な実体(substantia completa)を構成す

<sup>45</sup>なお、原始的受動的力にも、原始的能動的力と同様に、ある種の「持続的基体」としての性格が認められるはずである。それゆえ実体の持続性の基礎は、能動性と受動性を併せた「原始的力」にあるというのが正確であろう。

る。」(GⅦ329)「原始的受動的力…は、エンテレケイアすなわち原始的能動的力を完全なものにし、完全な実体…を生じさせる。」(GⅡ306)「あらゆる能動性から切り離された第一質料そのものは、実体の一つと見なされてはならない。」(GⅡ225) 実体を構成する原始的受動的力すなわち第一質料は、上でも述べたように、それ自体は延長を有さないものであるから、当然実体は延長したものではない。すなわち、現象の基底にあるものだからと言って、実体を物質の原子のようなものと想像することはできないのである<sup>46</sup>。それゆえ、まだ能動的力しか考えられていない段階では「実体」が「物的実体」とも言われて実体と物体の区別が曖昧なところがあったのが、ここにきて、延長者としての物体は、実体と明確に区別され、「現象」(phénomène)とされることになる(GⅡ118, GⅥ586など)<sup>47</sup>。なお、このように実体の延長性がはっきり否定されると、一見、ここで言う実体と先の個体概念説における「個体的実体」とが食い違うことになるような気がする。個体的実体の例としては、たとえば「アダム」だの「カエサル」だの、「人物」あげられていたが、それらは明らかに(少なくともその人物が「発生」した後は)「身体」という延長を有するはずで、また個体の完全概念には当然何らかの身体的規定も含まれているはずである。しかし、この両者の見掛けの食い違いは、全く問題なく解消されると思われる。すぐ後の議論で述べるように、ライプニッツは力による実体概念においては、身体をはじめ、すべての延長的事物が「複数の実体」と関係するものと捉えるのである。それゆえ個体概念説で「アダム」として一つにまとめられていたものを、単に複数の実体に置き換えるだけであるから、世界の構成自体には何の変化もないわけである。(アダムのような「精神」(Esprit)を有するものについては、複数実体が

<sup>46</sup>ライプニッツは物質原子の考え方を自分の実体概念と対比して、様々な理由で批判する。たとえば絶対的に固いものとしての物質原子が衝突する際に弾性衝突とはならず、連続律を破る衝突の仕方になること(GⅣ398-399, SD44-46など)や、物質原子を認めれば原子の間に無差別性を招き入れることになり、いわゆる充足理由率(le principe de la Raison suffisante)に反することになること(GⅤ214)などが主たる理由である。

<sup>47</sup>R.C.スレイ、Jr.は、ライプニッツが最終的に物的実体を「現象」として処理するまでに、物的実体をめぐるライプニッツの理論が4つの段階を経ていくことを指摘しているが(Sleigh, *ibid.*, pp.96-101)、そのような細かい変遷の検討は、ここでは控えたい。しかし一つ指摘しておかなければならないのは、物体が一旦「現象」と見定められた後にも、いわゆる「実体的紐帯」(vinculum substantiale)なる考え方を持ち出して、ライプニッツが物的実体をも実体であると認めうるというような見解を一方で出しているということである。これは、ライプニッツがデ・ボスに聖体の秘蹟をライプニッツの実体論の中で説明することを求められたときの「選択肢の一つ」として出された考え方である。これをどう評価するかでライプニッツ解釈がかなり変わってくる可能性があるのだが、我々としては、デ・ボスとの書簡の中にしか見られないこの考え方を敢えては選択せずにおく。これを選択しない方が、ライプニッツ哲学ははるかに一貫性あるものになろうし、その一貫性を信じておきたい。



単に寄せ集まっているのではなく、「精神」としての支配的実体とその他の被支配の実体からなっているというのが正確なのである。しかし、このような実体間の支配・被支配という関係は、今検討している限りの力の概念からは導かれず、次章で述べるもう一つの系統の力の概念によって導かれることになる。）

さてこのように規定された実体から、「派生的力」としての物的現象が生じる。実体の次元（原始的力の次元）がいわば神の次元の話であり、この派生的力の次元が我々の直接の表象内容と結びつくもの（すなわち我々への「世界の直接の現前」）である。それゆえ「世界の重なり」がもし成り立つとするなら、この派生的次元ということになる。これは、能動的力の議論の最後ですでに予告的に述べておいたとおりである。では派生的な物的現象のどの部分にその余地があると考えられるのか。運動力として現れる派生的能動的力は、その結果において $mv^2$ で計られ

（すなわちその量は確定的であり）、また位置変化としての運動は、たとえそれが形而上学的には（つまり原始的力までを視野に入れたときには）「自発的」な自由さをもつと言えるのだとしても、我々に見られる限りの「現象」としては、すべて衝突を契機とした全く機械的に曖昧さの余地なく説明可能なものである。（この

「運動」という現象の説明に原始的力を用いてはならないことは、ライプニッツ自身が戒めていたことであつた。）また、受動的力の派生である物体の抵抗も、同じく「現象」としては衝突を契機として生じるものであり、抵抗の大きさは物体の大きさに比例すると考えられるのであつて、これも厳密に機械的なシステムをもつものである。すなわち現象において見られる「変化」はすべて物理法則に支配され、一意に確定されるわけである。（ライプニッツは明らかに物理的決定論の立場を採る。）ここまでは、「世界の重なり」について論ずべき余地は全くないように思われる。おそらく他の可能世界においては、この我々の現実世界の現象を支配する物理法則とは異なる法則が支配することになるだろう。ライプニッツ自身、デ・フォルダーへの手紙の中で、「可能世界における」現実とは異なる物理法則に言及しているし(G II 170)、またM. ゲルーが述べているように<sup>48</sup>、現実世界の物理法則（たとえば $mv^2$ が保存されるということ）は、経験的な規約(convention)であつて純粋な数学にだけ基づく絶対的必然性をもつものではない（つまりライプニッツの真理の分

<sup>48</sup>Guerroult, M.: *Leibniz Dynamique et Metaphysique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p.48.



類に言う「偶然真理」に属する)ので、確かにこの法則において現実世界の「このものの性」(haecceitas)が、他の世界に対して一意に確定すると言われうる。

しかし、それだからと言って、直ちに派生的次元における世界の重なりが否定されるわけではない。上記の法則が適用されるのは、明らかに「物体」である。もしこの物体そのものの成立の仕方が、法則同様に一意に確定されたものであるならば、もはや世界の重なりを求めるべき術は断たれたことになる。が、我々は、物体が今や明確に「現象」の位置に置かれていることに注意すべきなのである。すなわち物体そのものの成立も、延長の原理となる原始的受動的力によって、物理法則と同様に「派生」するのだということである。物体がまず一意に確定したものとしてあって、それに様々な法則が適用されるというのではなく、物体は法則と「同時に」派生して現象化するものなのである。そうすると、たとえ法則自体は一意に確定したものであっても、物体が物体として、つまり延長せるものとして成立する局面において、まだ世界の重なりが存する可能性が十分に残されているということである。ここに、我々がさらにライプニッツの「延長」の議論を探るべき理由が存するわけである。

#### 第四節 延長

「延長はいかにして派生するのか。」原始的力から運動力や抵抗力が派生するという場合には、もともと「力」であるものが別の「力」に変わるということであるから、「派生」という考え方自体には違和感はない。それゆえ「どのように派生するか」という問題は、二義的問題として考えうる。しかし原始的力から延長が派生するという場合には、延長の「ない」ものから延長が導かれるわけであるから、いわば「無から有をつくりだす」ことになり、俄かには「派生」ということを認めがたい。それゆえ延長が派生するという場合は、どのように派生するかが第一義的問題となるわけである。

ライプニッツも当然このことに気付いており、延長が派生するその仕方について様々な箇所と言及を行っている。しかし問題が困難であるため、ライプニッツ自身、真に満足のいく説明にただちにたどり着いたわけではなかった。関係する記述を年

代順に並べてみると、この問題に一応の決着がつけられるまでに3つの段階を経なければならなかったことがわかる。これを順に確認していく。

(1) まず第一段階は、次のような議論である。

「延長は、すでに前提されている活動的（努力的nitentis）で抵抗的な実体の連続(continuatio)あるいは拡散(diffusio)以外の何ものでもない。」(SD4)

「延長の概念はそれ自身は完全ではなく、延長する(extenditur)ものへの関係を要求する。そして延長は、延長するものの拡散あるいは連続的反復(continuata replicatio)を示しているのである。」(SD40)

いずれも『力学試論』からの引用である。ここでは派生の意味に忠実に、実体そのものが延長の直接的原因であるという考え方がとられていると思われる。すなわち実体は他の働きを借りずに自らの働きによって延長を作り出すのである。しかもこのときはまだ延長が「複数の実体」と関係するものであることは述べられておらず（上記の引用の「実体」、また「延長するもの」はいずれも単数形で書かれている）、単一の実体からそれぞれ直接的に延長が導き出されるものと考えられている。単一の実体（の第一質料）が「拡散」「反復」というのはどういうことか。これはやや捉えにくい、別の箇所では「同時的な拡散あるいは反復(simultaneae diffusio vel repetitio)」(G II 269)とも述べられているので、ライプニッツがここで考えているのは、一つの点に過ぎない実体が、あたかも同時に異なる場所に存在するかのように、（振動か何かによって）瞬時に様々な場所を次々と占めるということであろう。そして、ちょうど点描画が個々の点からなるごとく、延長はそのような次々と異なる場所に現れる点から構成されるというのである<sup>49</sup>。

大きさのないものから大きさが直接生じるシステムとして、拡散・反復という一

<sup>49</sup>なおこうした考え方は、ライプニッツの「空間」概念と必ずしも抵触しない。クラークとの有名な論争でも知られるように、ライプニッツは空間を「共在の秩序」(un ordre des coexistences)、「純粋に相対的」(purement relatif)なものである(G VII 363)として、絶対空間を認めない立場である。実体が拡散・反復するためにはそれをするための絶対空間が予めなければならないようにも思われるが、拡散・反復により（一種の関係概念たる）空間が生成すると思えることは十分に可能であり、絶対空間を要しない。それゆえ抵触はない。



種の運動を介在させるというのは、なかなかアイデアとしては面白いものである。しかし次の理由で、この考え方をそのまま受け入れるのは困難である。拡散・反復は明らかに、実体から延長に至る「中間的プロセス」として考えられている。つまり、実体が拡散して「その結果として」延長が出てくるわけである。そうすると、拡散・反復のどの時点で延長という質が見出されるのかが示されなければならないであろう。しかしそのような線引きが到底可能であるとは思えないし、仮に線引きを行えば、一連のプロセスの連続性がそこで破れることを認めなければならないであろう。すなわち中間的プロセスを入れても（また、これをどれほど細分化したところで）、もとの実体と延長との間に存するギャップは本質的に同じままに留まるということである。これでは派生のプロセスの説明としてはいかにも不十分である。

ライプニッツ自身も、すぐさまこのような問題点に突き当たったと思われる。そして、この第一段階で前提された「実体は延長の直接的原因」という見方にそもそもの誤りのもとがあって、この前提で考えようとする限り、いかようにしても「連続体の迷宮」(labyrinthum continui, G II 282, G VI 29)に迷い込んで抜け出すことはできず、真の延長の派生の説明にはたどり着けないとするのである。迷宮に陥らないためには、異なる前提に立たねばならない。それはいかなる前提か。ここでライプニッツは、実体と延長の存在次元の違いを改めて問題にする必要があることに思い至るのである。もちろんすでに原始的力と派生的力が分けられた段階で、両者の支配する存在領域は区別されている。しかしライプニッツは、その区別が未だ名目的なものに過ぎず、二つの存在領域の「实在性のレベル」の相違が明確にされていなかったと考える。そしてそれがために、つまり実体と現象が实在性のレベルにおいてあたかも差がないかのようであったために、実体から延長が直接導かれるというような考え方が出てきて、ひいては迷宮に陥ってしまうのだと考えるのである。それゆえ迷宮に陥らずに延長の派生を説明するには、まず何より、実体と延長ではその实在性のレベルが明確に異なるのだということを前提にせねばならない。（もちろんこれは迷宮に陥らないための、あくまで「必要条件」である。）ライプニッツが第一段階に代わって提示する第二の考え方は、こうした前提に立つものである。

(2) では、実体と延長の实在性の違いはどのように区別され、またその上で「派

生」はどのように捉えられるのであろうか。第二段階を見てみよう。

ライプニッツは、「物体は多数の事物そのものであって、それゆえエンテレケイアを含むものの寄せ集め(aggregatum)である」(G II 195)として、今度は、延長する事物すなわち物体がつねに複数の実体(エンテレケイアを含むものとは正に実体のことを指す)と関係するものであるとする。ただ「関係する」のであって、複数の実体が即延長というのではもちろんない。ならば、延長とは何か。これは実体とは実在性のレベルが明確に異なるものでなければならぬとされた。我々はライプニッツが、物体に認められる「一性」(unitas)について述べている中に、その答えを見出さう。

「寄せ集め(aggregatum)は、…それら(諸実体)から結果する(resultare)一緒に選出された全体以外の何ものでもない。確かに、その全体の「一性」は羊の群のように共通点をもっているものに対して、精神によって(a mente)のみ付与されるのである。」(G II 256)

「寄せ集めそのものは現象に他ならない。なぜならその構成要素であるモナド(実体)の他にそれ以外のものが、それらを同時に表象する(percipere)表象(perceptio)によってのみつけ加わるからである。」(G II 517)

「羊の群」(あるいは「群衆」「積み上げられた石の山」なども例に出される。G II 193など)は、それを構成する個々のものがそれら自体で全体的「一」をなしているのではない。その「一」は、それを表象する我々自身によって与えられるものである。つまりそれは「それ自体による一」(unum per se)ではなく、「偶有的一」(unum per accidens)にすぎないのであり、「観念的一」なのである。ライプニッツは、延長する物体に対して認められる「一」もこれと全く同様であり、精神が付与する限りの観念的なものであるとする。ところで物体の「一性」とは何かと言えば、物体が切れ目のない連続的なものとして存すること、すなわち「延長」として存することに他ならない。それゆえここで正に、延長とは観念である、ということをライプニッツは主張するわけである。(「連続的な量は観念的idealisである。」G II



すなわち実体と延長との実在性の違いは、前者が真に実在的なものであるのに対して、後者は我々の精神の中にのみ存する「観念」であるということによってつけられる。これによって、迷宮に陥らないための「必要条件」は満たされた。ライプニッツはこれがさらに迷宮回避の「十分な条件」となっていることを、両レベルの「構造的違い」によって示そうとする。

「現実的なものにおいては、単純なものが寄せ集めに先立ち、観念的なものにおいては、全体が部分に先立つ。(In actualibus simplicia sunt anteriora aggregatis, in idealibus totum est prius parte.)」(G II 379)

「現実的」とは真の実在レベルを言い、「単純なもの」とは個々の実体を言う。これが寄せ集めに先立つというのは、言い方を換えれば、「現実的なものの内には、不連続な量(discreta quantitas)、すなわち…単純実体の多数性(multitudo)しかない」(G II 282)ということ、つまり実体領域ではどこまでも個々の実体しか存しないということである。これに対し、一方の「観念的なもの」の場合はその逆で、全体がまず先にあるという。これはどういうことか。ライプニッツは次のようにも言う。

「観念的なもの、あるいは連続したものの中では全体が部分に先立つが、それは数学的な1が、それを分割する分数(fractions)よりも先なるものであるのと同様である。その分数は任意に与えることができ、それゆえ部分は可能的 (potentielle)なものではない。」(G III 622)

数学的な1を分数に分割するとき、たとえば $1/2 + 1/2$ とすることもできるし、 $1/2 + 1/4 + 1/4$ とすることもできる。様々な分割が可能である。けれどもこれをどれほど細かく分割しようとも、決して元の「1」を構成する単位となるような分数に行き着くわけではない。すなわち数学的1は、「分割可能(divisible)だが解消可能(resoluble)ではない」(G III 583)のである。それゆえ分割される部分はつねに可能的であるに留まることになる<sup>50</sup>。ライプニッツは我々が表象する延長のような観念的

なものも、これと同様であるとするのである。つまり延長するものは「全体」としてまず存するのであって、それはいくらでも部分に分割することができるが、その部分はつねに可能的なものでしかない、単位として定まるべきものではない、ということである<sup>51</sup>。

さて、このような構造上の違いによって、無から有を直接作り出すという「連続の迷宮」を回避しうることは明らかであろう<sup>52</sup>。実体は、「真の实在」としてどこまでも個的なものであり、これが直接延長を「合成する」(componere)ことはない。一方「観念的なもの」である延長は、はじめから「全体」として存するものであり、こちらでも単位的部分からの「合成」を考える必要はない。延長の側から言えばせいぜい、「延長がこうしてあるからには、その元となる単純な実体がなければならない」という形而上学的理由から、単純なものが「要請」されるにすぎないのである。すなわち延長という観念に対して実体は、実質的な「構成要素」(ingredientia)ではなく、「要件」(requisita)となるのである(G II 435)。このように事態を二極に分化させることで、連続の迷宮は回避される。

では延長が実体から「派生する」ということはどのようにして言えるのか。この答えはすでに、延長を「観念」とすることの中に与えられている。すなわち、非連続的な個々の存在である実体を我々が「表象」することによって、我々の精神の中に連続的な延長という観念が結果するのであり、このような「表象」を媒介とした一連の過程に対して、いま「派生」という意味をライブニッツは新たに与えるわけである。なおそうすると、このとき延長の「原理」たる原始的受動的力すなわち第一質料は、我々が諸実体を表象することを可能にする要因であるとの捉え方がなされることになる。

このようにしてライブニッツは、延長の派生の仕方について一応の目鼻立ちをつ

<sup>50</sup> ライブニッツはこの他にも「線の分割」を例として同様の議論を行っている。GN 491-492

<sup>51</sup> 次のようにも述べられる。「現象はつねにより小さな現象に分割されうる。…そして決して最小の現象(minima phaenomena)に到達することはない。」(G II 268)

<sup>52</sup> 「すべてをこんがらかせ、連続の合成という迷宮を作り出すのは、観念的なものと現実的なものとを混同してしまうためである。」(GN 491)あるいは次のようにも述べられる。「我々は観念的なもの(idealita)を実在的な実体と混同する。そして可能的な秩序の中に現実的な部分を求めて、また現実的な寄せ集めの中に不確定的な(indeterminata)部分を求める間に、連続体の迷宮、解きほぐせない矛盾の内に自ら陥ってしまうのである。」(G II 282)



けることができた。しかしライプニッツはこれでまだ十分とは考えずに、さらにある議論をこれにつけ加えるのである。

最終段階に進む前に、今の議論から、次のことを確認しておかなければならない。すでに「現象」(phaenomenon)であるとされていた物体が、今の議論により「観念的なもの」とされるに至った。現象はもちろん、延長する物体を基本構成要素として成り立つものである。そうするとここへ来てライプニッツは、これまで述べてきた運動力や抵抗力などもひっくるめて、我々に現前する現象一般をすべて一様に観念化、主観化するということである。もっとも一切が観念化とは言っても、これが、物質世界の客観性を全く否定するようなパークレー流の極端な主観的観念論と異なることは言うまでもなかろう<sup>53</sup>。ライプニッツの場合は、観念としての現象は真実在としての実体（これは主観に対して明らかに外在的なものである）を表象することで成り立つものであるから、当然全くの主観的なものではなく、背景にはつねに客観的秩序が存するのである。背景をちゃんと有するものであることから、現象は現象でも仮象ではなく「よく基礎づけられた現象」(phénomène bien fondé, G III 636)であると言われ、あるいは主観性と客観性の両側面を併せもつものであるということから、「半精神的」(semimentalis, G II 304)または「半実体的」(semisubstantia, G II 504)とも言われる。それゆえ先の、物体の運動法則の客観性は決して失われることはなく維持される。なお、このような現象の観念化、主観化が後のモナド論の一つの契機となったことを指摘しておく。

(3) さて、ライプニッツが到達した延長の派生の最終的な形を述べることにしよう。上の第二段階では何がまだ不十分なのか。実体が我々の表象によって観念化される。このこと自体に問題はない。しかし、ライプニッツは、我々がもつ観念がいきなり「延長」であるということとはあり得ない、と考えたのだと思われる。これはライプニッツが「延長」を単純観念ではなく、複合観念であるとしたこと(G II 169)とも関係をもつであろう。いま問題になっているのは延長の「派生」である。派生であるからには、「実体→表象→延長」という流れの中で、「表象→延長」の部分、

<sup>53</sup>ライプニッツはパークレーの考え方を明白に否定し、デ・ボスへの手紙の中でパークレーのことを「逆説を述べることによって知られたがる人物」(G II 492)であると批判している。

つまり観念の領域に入ってから一連の派生的形態をとると考えるのが自然であろう。そこで、我々が第一次的に観念としてもつのは延長そのものではなく他の観念的なものであり、延長はその派生であると考えられることになる。これが最終段階の考え方である。ライプニッツはこの考え方の中に、初めの第一段階の「拡散」「反復」というアイデアを新たな意味付けをもって盛り込んでいる。

「延長は主体(un sujet)を必要とし、延長は持続(la durée)のように、この主体に相対的な何かなのである。…延長はこの主体の或る性質(qualité)、或る属性(attribut)…を前提している。…延長はこの性質の拡散(diffusion)なのである。たとえば牛乳の中では白さ(blancheur)の延長あるいは拡散があり、ダイヤモンドの中には固さ(dureté)の延長あるいは拡散がある。」(G VI 584)

「延長は、(持続duratioのように)継起的なものを表しているのではなく、ある本性(natura)の同時的な拡散あるいは反復(simultanea diffusio vel repetitio)…を表している。…本性というのは、すなわち延長し、あるいは拡散すると言われていたもののことである。」(G II 269)

第一段階で実体そのものが拡散、反復するとされていたのを、ライプニッツはここで、拡散、反復するのは実体に帰されるべき「性質」であると述べ直す。そして、我々は実体からすぐに延長という観念を表象するのではなくて、まず諸実体からその実体に帰されるべき共通の性質(たとえば「白さ」や「固さ」)を抽象し、それが(観念の領域で)拡散、反復したものが延長なのだというわけである。これで形の上では延長は他の観念的なものの派生物ということになる。しかし「性質」が拡散、反復するとはどういうことであろうか。実体のような、運動が帰されるべきものが拡散、反復するというのは意味として理解できるけれども、性質自体が…、と言われると直ちに理解はできない。ライプニッツは性質の拡散についてこれ以上の記述を行っていないが、ライプニッツがここで意味していることは、およそ次のようなことであつたと考えられる。

先の議論で諸実体はつねに「個々のもの」であることが主張されたわけであるが、



ライプニッツにおいて個々に区別されるものというのは、必ず互いに異なる性質をもったものでなければならない。「識別することのできない(indiscernable)二つの個体は存在しない。」「識別できない二つの事物を想定することは、同一の事物を二つの名前のもとに捉えることである。」(二つの引用、ともにGⅦ372) いわゆる

「不可識別者同一の原理」(principium identitatis indiscernabilium)である。それゆえ諸実体は、すべて内的諸性質において全く同一ではあり得ない、必ず何らかの差異を有するということである。(これもまたモナド論の重要な契機となる。)さて、この原理により次のようなことが言われうる。いま性質が区別される二つの事物があるとする。この二つの事物が、ある事情によって両者に共通の(幾つかの)性質だけが残され、後の諸性質が隠されたとする。そうするとこのとき、もともと個々のものとして存在したこれらの事物は、もはや個々のものたりうる権利を失い、その在り方に変容を被らざるをえなくなる。ライプニッツが上で「性質の拡散、反復」と言っていることは、正にこのことであると思われる。すなわち、個別の実体からある共通の性質が抽象されると(この「抽象」こそ我々の一義的表象である)、共通性、同一性だけが残る限りにおいて、もとの個別性は消失してしまう。この「個別性の消失」こそ、「性質の拡散、反復」という表現に込められた意味なのである。

性質(これ自体はもちろん抽象された観念)が同一であるため、個別性が消失する。そうすると後に残るものは何か。もとの個別性は、無になるわけではない。何らかの変容を被らなければならない。そのような結果的に後に残るもの、変容を被ったもの、これこそ他ならぬ「延長」と呼ばれるべきものだということになる。

以上が、ライプニッツの最終的に到達し得た「延長の派生」の形と考えられるものである。しかしこれで本当に延長の派生が遺漏なく説明されたことになるのだろうか。まだどこかに埋められるべきギャップが残されているのではないだろうか。実はこのように危惧すべき十分な理由が存するのである。それは、いまの最後の議論で、個別性が消失する根拠(上の議論の最も肝心な部分)が、ライプニッツの文脈ではどうしても「不可識別者同一の原理」にしか見出され得ないということである。この原理は明らかに「論理的」原理である。しかるに個別性が消失して全体的な質が立ち現れるというのは、はっきりと「生成」の過程である。ここで、生成を単に論理的な原理に「のみ」依拠して説明することが可能か、という大問題が持ち

上がるのである。しかし、延長の派生という問題が「力」の議論として位置づけられ、またそもそも力の議論が（個体概念説等の）「論理」による世界構成の限界を突き破ろうとするもので、世界の「生成・変化」が「力」によってはじめて捉えられたということを考えるならば、ここで最後に論理的原理に依拠して説明を完了するというのは、いかにも不自然である。それゆえ共通性質の個別性（抽象された段階ではまだ個別的）から延長が出てくるその間には、まだ説明のギャップがあると言わざるを得ないだろう。

ライブニッツはこれ以上の議論を模索すべき材料を与えてくれていない。もしこの先さらに議論のギャップを埋めようとするなら、後は完全に我々自身の哲学の構築となろう。けれども「世界の重なり」の根拠と形を追い求めてきた我々には、実はここまでの議論ですでに十分な材料が与えられているのである。それゆえ残された議論のギャップについて、本論では黙することにし、可能世界論に関して得られる結論へと進みたいと思う。

## 第五節 「延長」と「世界の重なり」

我々に現前する世界は、明らかに延長する事物、物体により構成されている。

（「精神animaの本性は物体の表現corporis repraesentatioである。」G II 171）そして延長とは、派生的次元、すなわち神ならぬ我々の世界の次元においてはじめて現出するものである。それゆえ「延長」の内に我々は、我々の次元で成立する世界の一つの本質を見出しうると言える。その本質たるや、果たして「諸世界の集合」たるのか。

延長は観念的なものであり、それゆえその「部分」はつねに「可能的」であるとされた。すなわち、これ、という形では部分は定まらない。部分は「不確定的」(indeterminata)(G II 282)である。このことはもちろん、延長がどのようにでも任意に分割可能であるということのみならず、その延長と関係する諸実体が確定しないということをも含意する。我々が問題にする「世界の重なり」における個々の「世界」とは、神の視点において成り立つ世界、すなわち実体レベルで成り立つ世界を指すわけであるから、その実体が確定しない、というところに「世界の重なり」を主張



しうる一つの「可能性」はある。しかし単に不確定というだけでは集合は決定し得ない。

我々が注目すべきは、上の議論でライプニッツが最終段階として提示した考え方である。その中では、我々が実体を表象する際には諸実体に共通する性質を抽象し、他の性質を捨象するのだということが述べられていた。これは無論、我々が意図的にそうするとか、また恣意的にそうするとかいうことを意味しているのではない。実体は本来、すべての実体を個々に区別しうるだけの多様な性質をそれぞれもつものと考えられるが、我々は我々に備わった本質的制限（創造者に対して我々が「被造物」であることに存する「根源的不完全性」*imperfection originale des creatures*, GVI613）として、他の実体の多様な性質を部分的にしか表象しえないのである。この点は先の個体概念説での議論、つまり我々は個体の完全な概念をもちえないということとも、内容的に呼応するものである。（個体概念説での実体と今の力の概念による実体とは実体を捉える側面が異なるのであるから、「呼応」であって、同一とは言えない。）そして我々が、諸実体に「共通の」性質を抽象するというのは、世界が我々に現前するためのいわば可能的制約なのである。性質が部分的にしか表象しえない以上、諸実体は「個」たりえず、元の実体レベルの世界は成立しえない。にもかかわらず、ある一つの纏まった世界が我々に現前するのは、共通性質の抽象により、延長としての事物が我々に観念として与えられ、これを構成素とする一つの秩序ができあがるからに他ならない。

さて延長は、延長として成立するために必要な、ある一群の共通性質において、その性質を帰されるべき諸実体と関係をもつ。が、言い方を換えると、その限られた性質において「しか」接点をもたないわけである。そうすると、延長する一事物（物体）の側から見れば、それが関係する諸実体は、その共通性質を帰すことのできる実体であるならば何でもよいのである。そして我々はまた、我々が世界の中でもちうる延長的事物の観念の量においても（少なくとも我々が「意識しうる」範囲においては）制限を受けていると考えないわけにはいかない。すなわち我々がもつのは、身の回りの限られた範囲に見出しうる延長的事物の観念である。このとき、その諸事物と関係する実体が、それぞれの実体の寄せ集めにおいて或る共通性質を帰されつつ、延長には結実しない他の性質を、性質間に矛盾を生じない限りで様々

な仕方でもちうることが考えられるだろう。そうするとこれは正に、延長よりなる我々の世界に、諸々の実体が異なる仕方 で 存する「諸世界」を、ある「集合」（共通性質の下にある集合）として対応づけることに他ならない。（「性質」*qualité*は、「概念」とも読み換えることができるから、世界の「集合」自体は、本論第一部で様相判断に関して見たのと同様に、「概念的な仕方」で形成されるのである。それゆえ一意確定性等、集合そのものに関する問題には前の議論がそのまま適用される。）

このように、我々が表象する延長的諸事物に、神の視点よりする「一つの」現実世界が対応するのでなくてつねに複数の集合的可能世界が対応させられるということにより、正に我々に現前する世界は、諸世界の重なりの中にあるということが主張できることになるのである。すなわち延長こそ、我々の世界が集合的に存することの「実質的な形」なのである。

しかし、その延長的事物は先の物理法則に支配されるされるものであり、我々の知る物理法則はこの一つの世界（神の選択した「現実世界」）に固有のものと考えられた。このことによって結局世界の重なりが否定されることにはならないだろうか。

確かに法則自体には前にも述べたとおり、世界の重なりを言うべき根拠は一切ない。けれどもここで、ライブニッツが延長的事物自体には持続性を認めていないことに注意しなければならない。延長的事物、物体は「瞬間的精神」(*mens momentanea*)(G IV 230)とも言われ、それ自体は瞬間瞬間にしか成立しないものであって、一切の持続性の根拠は、その背後にある「力」に存するのである。そしてこの事物は我々の「観念」としてあるわけだから、我々の表象も一つ一つの表象の連なりであることになる。（ライブニッツは我々の表象が、「一つの表象から他の表象へ」*d'une perception à une autre*と推移するものであると述べている。G VI 609）それゆえ我々に現前する世界は、はじめから持続する全体として与えられているのではなく、瞬間的な現象の連続として与えられるものなのである。ライブニッツはこれをときに、「連続的創造」(*creatio continua*)(G II 168)という言葉で表現する。我々の世界はそうように成立するものであるから、たとえ物理法則の一意性があっても、世界の重なりは「そのときそのときに成り立つもの」として、決して否定されない



のである。

以上、我々は、ライプニッツの一つの力の概念の中で、集合的可能世界論が我々の認識一般（すなわち我々に現前する世界）に、「実質的に」拡張されていることを確認しえた。

さて、もう一つの力の概念においては議論はどのような展開を見せるのであろうか。続けて確認していくことにする。

#### 第四章 観念論的な力の概念と集合的可能世界論

この部の第二章で述べておいたように、ライプニッツには、これまでの議論とは見掛け上異なるもう一つの力の概念がある。これまでの力の概念は、物的現象の分析から出発して実体の規定へという方向で議論が進められてきた。（これはライプニッツ自身の議論の進展である。）最後に見た「延長」に関する議論により、物的現象は我々の精神が表象する「観念」であるとの見方が採られることになるわけだが、観念とは言ってもその背景には諸実体からなる客観的世界が想定されているのであるから（それゆえ物的現象は、いわば主観と客観が相半ばして成り立つものである）、これを支える力の概念は實在論的モチーフに貫かれていると言える。

一方、これから述べるもう一つの力の概念においては、実体の規定より出発して現象に至るという、上とは逆の方向での議論の展開となる。そして現象は、この中では背景的客観世界という支えが取り外されて、実体の全き「内的」表象であるとの位置づけになり、それゆえ力はすこぶる観念論的な世界の形成要因と見なされることになる。初めの力の概念での4つの分類（「原始的・派生的」×「能動的・受動的」）は、このもう一つの力の概念でも維持されていると考えられるのだが、その内容は観念論的なスタンスから新たに書き改められたかのごとく、前者のそれとはそれぞれ見掛け上異なるものとなっている。

ライプニッツの力の概念において、我々に現前する世界の集合性（諸可能世界の集合として成り立つこと）に実質的な意味が与えられていると真に言うるために

は（すなわちライプニッツの世界観が真にそのようなモチーフを有するものであると言いうるためには）、このもう一つの力の概念の中でも同様に世界の重なりに関する拡張的議論がなされうるということを示せなければならない。また、我々はすでに先の力の概念において、派生的力としての「延長」の中に世界の重なりを認めるべきことを確認しているのであるから、もう一方の力の概念においても、これと同様の帰結もしくはこれを補いうるような帰結が導かれなければならない。

もちろん二つの力の概念が最終的に統一可能かどうか、もしくは一方が他方を吸収可能かどうかということが大きな問題として存する。しかし、いまの我々の議論における関心はあくまで、个体概念説では論理的要請でしかなかったものが力の概念の中で引き継がれてどのような実質的な内容を与えられているか、我々にそれぞれ現前する世界（これは「一つのもの」として存するはずである）のどの部分に諸世界の重なりを認めうるかということである。それゆえ、見掛け上異なる二つの道筋があっても、同じ方向性をもつ帰結がその中で得られ、またそれぞれに系統だった議論が可能であることが示されれば、我々の議論内での目的は概ね達せられたことになる。統一の可能性に関する議論は、「そのあと」の問題であって、それゆえ我々はこれを最後に回すのである。

さて、ではもう一つの力の議論においても先の議論と同様の帰結を導きうるのか、内容の検討に入ることにする。

## 第一節 力の再定式化

先の議論でも、実体が原始的力によってその「同一性」を保持しうるものであることが主張されていた。（原始的能動的力だけでなく、原始的受動的力も結局は持続的基体として捉えうるのである。）しかし、原始的力が個々の実体の「差異」の原理たりうるということまでは主張されていないのであり、実体間の差異は、もっぱら「不可識別者同一の原理」によって「要請」として考えられるにすぎないものであった。すなわち力の議論において、个体概念説においてなされた个体間の区別に応ずべき内容が未だ見出されていないわけである。もっとも、それだからと言って先に見た第三章の帰結に影響が出ることはない。しかし「力」の議論として、こ



れが個体概念説をも中に含みうるだけの包括的な議論であると言いうるためには、力が実体の「区別」の原理でもある必要があろう。

また、「延長の派生」においては、それが「精神」との関わりにおいて成立するものであるとされたのだが、ではその「精神」と「実体」とはいかなる関係にあるのか。これも先の力の概念では答えられていないことである。

いずれにせよ先の議論では、「派生的力」のレベルがそもそもの議論の出発点だったこともあって、実体レベルでの原始的力の働き及び実体そのものの「具体的」内容にまで踏み込んで論ぜられていないのである。もちろんライブニッツ自身もこの点は十分承知しており、実体そのものの内容を浮き彫りにしようと努める。その際ライブニッツは、実体が我々の精神と類比的なものであるとの考え方を基本に据えるのである。（このような考え方が出てくる一つの大きな背景として、ライブニッツがデカルトの二元論を「延長実体の否定」という仕方で超克しようとした、ということがある。）そしてこれが、もう一つの力の概念の新たな出発点となる。

「事物の本性は同形的(uniformis)であり、全宇宙を構成する他の単純実体と我々の本性が無限に異なるということはあり得ない。」(G II 270)

「(実体の) 能動的原理(principium activum)とは何かという…問いには、精神(魂, anima)とは何かという問いに答えるのと同じ答えをすることになる。」(G II 194)

すでに第三章の議論で、実体は互いに真には交通し得ない（派生的レベルでのみ見掛け上の交通が生じる）独立の存在であることが導かれている。すなわち実体を成り立たしめる原始的力自体は、他の実体への作用の原理たりえないものである。実体レベルでの原始的力の働きについては、実体の持続に関わるということが指摘されただけである。しかし派生的な物的現象が、様々な「作用」として我々に現前する世界の諸事象を形成するものであるならば、そのもととして考えられる実体が、全く自足的に存するのみで一切の作用をもたないということは考えられないであろう。ライブニッツ自身、原始的力の着想を得たときにはすでに、「作用は実体に属

す」(Actiones sunt suppositorum)というスコラのテーゼを自らのテーゼとして掲げている(GV 432)。実体は何らかの作用を行いうるものである。それゆえ原始的力は実体に対して、その持続の根拠であると同時に、実体そのものの作用をも司るものでもなければならないことになる。その結果、原始的力はそれが支配する作用の内容によって実体ごとに相互に区別されるものとなり、ひいては実体の差異の原理にもなりうるわけである。

では互いに交通し得ない実体そのものに、いかなる作用を帰すことができるのか。ライブニッツはその作用は「内的作用」(actions internes)以外にはあり得ないとし(GVI 598)、また内的作用として考えうるのは、我々が自らの精神の内に見出しうる活動と類比(l'analogie)をもつもの以外にはない(GII 121, GV 158)、とする。我々の精神の基本的活動とは諸事物の「表象」に他ならない。それゆえ実体の作用、原始的力が直接司る作用とは正に表象なのである(GVI 598)。またこれよりして、逆に我々の精神はそれぞれ一つの実体として存するとも言われうる。(たとえばGV 484など。ライブニッツは『実体の本性及び実体間の交通、また精神と物体の結合を説明するための新説』・1695以降、「精神」ameと「実体」が等置しうるものであることを示唆するようになり、『モナドロジー』・1714の頃には完全にそうした認識に立っている。)ただし、すべての実体が我々と同等な精神であるというわけではなく、我々人間の精神は、「理性的精神」(ame raisonnableあるいはesprit)としての特権が与えられ、神との特別な関係にあるものとして捉えられるのである(GVI 621-623, GIV 480など)。

さて表象とはもちろん、その実体に対する外界の事象すなわち世界に存する他の実体の表象であり、その表象は宇宙全体にまで及ぶものであるとされ、それぞれの実体は「自分の視点に従って宇宙を表象する(representatif)ような、また宇宙そのものと同じくらい規則的(reglé)な生きた鏡(un Miroir vivant)あるいは内的作用が備わった鏡」(GVI 599)であるとされる。すなわち実体は、互いに他の実体を表象しあうという関係の下に置かれることになる。もっとも、すべての実体の表象の対象が宇宙全体であるとは言え、第三章の最後で述べたように被造物たる実体は「根源的不完全性」を備えたものであるから、宇宙全体を「判明に」(distinctment)表象しえず、それぞれの表象の程度は制限を受けるものとされる(GVI 617)。



しかし実体同士は互いに交通し得ないものとされるのであるから、実体の行う表象を、感官によって外部から受容される感覚のごときもの、すなわち外部からの「印銘」(impression)と考えることはできない。表象は実体の奥底から、原始的力により形成される「表現的本性」(la nature representative)によって自発的に出てくるもの、「表出」(expression)されるものと考えねばならない(GIV 484)。(これは原始的力を「自発的なもの」と定めた先の力の議論とも符合するところである。)それゆえ実体はそれが表象する一切の内容を創造の際に神より与えられて、決まった時(à point nommé)ある一定の内容を表象するのである。

けれどもこのように表象が「外」なる実体に関するものでありながら、それが全く「内」から自発的に展開されるというのは相容れないことのように思われる。ライブニッツはここで、「外的事物との適合」(conformité aux choses de dehors, GIV 484)という考え方に訴える。すなわち各々の実体は内的規定に従って自発的な表象を行うのであるが、それぞれの実体の表象間には常に完全な一致、調和が見られるようになっているとするのである。そしてこのために、実体同士が相互に交通するのと同じ結果が得られるのだとする。この主張はいわゆる「予定調和」(harmonia praestabilia)の思想に基づくものである。ところでライブニッツはこの表象間の一致の根拠を、もっぱら、すべての実体が「同一の宇宙」(un même Univers)を表現するということに求める(GVI 620, G VII 412)。ライブニッツがここで敢えて「神による調整」に訴えなかったのは、これが彼の批判した機会原因論的な「神のその都度の介入」という考え方を招くことを警戒したためではないかと思われる。しかしこの根拠は問題を含むものとして、しばしば指摘されている。その最も大きな問題として、古くはロッツェの指摘<sup>54</sup>にも含まれているように、各々の実体は互いに「他の実体」を表象する関係にあるにも関わらず、そこに「同一」宇宙として取り出しうるものがあるのかという問題がある。すなわち実体Aは、実体B, C, D, …を表象し、実体Bは、A, C, D, …を、そしてCは、A, B, D, …をそれぞれ表象するなら、同一宇宙として客観的に定まるべき一つの宇宙は存在しえないのではないか、という問題である。しかしこの点は、我々が今見届けようとしている「世界の重なり」の議論の中では、とりあえず考慮の外に置きうるものなので、ここでは深入りししないでおう。

<sup>54</sup> Lotze, H. *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, Munich, 1868., pp.13-14.

とまれ、原始的力の支配する「実体そのものの作用」に具体的内容が与えられた。そしてこれが、いわゆるモノドロジーの骨子となる考え方である。ライプニッツはこの内容に基づき、力の概念全体の再定式化を図る。実体レベルでの原始的力の内容を充実化させたなら、逆にそこから今一度派生的レベルへと降りようとするのは、当然必要な試みである。しかしこれが、派生的レベルから実体レベルへという前章の道のりをそのまま折り返すことにならないことは、これまでの議論から簡単に予想がつく。ここからの議論は、少なくとも見掛け上は、力の新たな定式化であるように見える。

### (1) 原始的力と派生的力

まず原始的力と派生的力の関係について述べよう。先の力の概念では、この両者は前者が実体のレベルを支配し、後者が現象（そしてさらに「観念」）のレベルを支配するものとして、その支配領域の違いからそれぞれ区別されるものであった。しかしま、実体そのものの作用、すなわち原始的力に支配されるものとして「表象」作用が考えられている。そして明らかに表象とは、我々に現前する世界であり、先の議論では「現象」として考えられたものに他ならない。そうすると新たな力の概念においては原始的力のみで一切が説明されることになり、原始と派生の区別がもはや維持できないのではないか。

けれども考えてみれば、先の議論でも原始的力と派生的力が「並立する」全く別な二種の力とされていたわけではない。後者は前者から「派生」するものなのであって、その関係は十分明らかにされていなかったにせよ、前者が後者を包括的に支配することは暗に前提されていたと言わねばならない。それゆえいま、原始的力が現象を支配するのだと言っても、そのことで直ちに先の「原始」「派生」の関係と矛盾を生じることにはならないのである。

では原始と派生はどのように区別されるのか。ライプニッツは表象を実体の直接的な作用としながらも、実体が表象の単なる「束」「集積」なのではないとして、両者の存在論的地平が先の「実体・現象」間の区別と同様に区別されるものであるとする。デ・フォルダーへの返書の中に言う。



「かくして、精神(anima)と物体の観念(corporis idea)が異なるものだとする点で、あなたと私は一致していると思う。なぜなら、精神は同一性を維持するが、物体の観念は物体そのものが変化するのに応じて絶えず別のものになり、つねにその物体の現在の変様(praesentes modificationes)を表すからである。」(G II 172)

実体がつねに同一であることは、すでに先の議論で、派生的な物的現象の変化に対置される形で要求されていたことである。一方表象は、刻々変化するものである。変化するものと、その変化にも関わらず同一であり続けるものという、前の議論と同様の図式によって、両者の存在次元は区別されるのである。(もっともこの区別は、先の存在次元の区別とはその内容において大きくずれるものである。先の区別は「実体-現象」という「外在的關係」における存在地平の区別であり、今の場合は「実体-表象」という「内在的關係」における存在地平の区別である。)

原始的力と派生的力の区別は、正にこの存在次元の違いに重ね合わされるのである。すなわち原始的力は、確かに表象を支配するのであるが、それは個々の表象の成立の次元で直接働くのではなく、あくまでその全体を統括するように働くのである。統括するもの自体は不変であることになろう。その不変性ゆえに実体は同一に留まりうるのである。それゆえ原始的力は「実体」と「表象」という次元の区別において、それ自身は実体の次元に存するのである。一方、派生的力とは言えば、先の議論で物的現象のその都度の成立に関与する(實在性を与える)とされたのと平行するように、個々の表象を成立させるものとされるのである。ライプニッツはこのような二つの力について、次のように述べる。

「派生的力とは、次に続く状態への傾向性を含むかあるいはその状態を予め含んでいる限りでの、現在の状態(status praesens)そのもののことである。現在のものはすべて未来をはらんでいる。しかし存続的な(persistens)ものは、すべての出来事を含んでいるので、原始的な力を持ち、その結果原始的力はいわば数列の法則(lex seriei)のようなものであり、派生的力は数列の中で或る項(terminus)を特定する働きをするもの(determinatio)なのである。」(G II 262)

原始的力は今や表象の系列の「法則」であるとされる<sup>55</sup>。(あるいは実体のもつ「精神性」から、「欲求」l'appetitionという言われ方をすることもある。GVI609)丁度数列の一般項によって数列の各項が一連の継起的なものとなるように、この法則ゆえに各表象間に連続的な継起(continuata successio)<sup>56</sup>が生じ(GII 263)、また実体は変化に際しても、つねに同一であることができるのである(GII 264)。なおかつ「単純実体の個体化は表象の変化の法則に存する」(GVI 482)と言われるように、表象系列の法則は各実体に固有のものであるとされ、法則としての原始的力は実体間の差異化、個別化の原理としても確立される。もっとも各実体の法則は差異化されつつも、それらは「同一」宇宙の表象に関するものであることから、(他の宇宙に対して差異化された)この宇宙に固有の「普遍的秩序の法則」(Loix de l'ordre general, GII 51)に符合するとされる。さて、原始的力自体は法則に留まるゆえに、実際に個々の表象が成立するためには、(あたかも数列の一般項から系列の各項が特定されるように)それが「制限」されなければならない。そのような制限によって派生する力が派生的力なのである<sup>57</sup>。そして派生的力は、表象の連続性の根拠たる原始的力の制限なるがゆえに、単に瞬間毎の表象を成立させるだけでなく、次の表象へ向かう傾向性(conatus)を有すとされるのである。(このような派生的力の「傾向性」は、前の力の議論における派生的力においても見出される。物体の運動が連続的な一連の過程であるためには、派生的力に「次の」現象への傾向性がなければならない。)なお、原始的力という「普遍」が「個」へと制限されるにはその「初項」を必要とするはずであるが、ライプニッツは明らかにキリスト教的な時間概念(すなわち世界の時間には「始まり」と「終わり」があるとする考え方)に依

<sup>55</sup>ラッセルをはじめ、我々が「實在論的な力の概念」とした先の議論の中ですでに、原始的力の明確な「法則性」が主張されているとする向きがある。(たとえば、Russell, *ibid.*, p.95)しかしライプニッツが「法則」を言うようになるのは、すでに観念論的な力の概念がほぼ形成されてからであり、現に数列の比喩が用いられる上の書簡の終わりの部分には「表象者(perceptientia)は無数であり、それぞれの中に現象の進展の法則があつて、異なる諸現象が互いに交わり合う(conspirare)」(GII 264)とある。それゆえ本論では先の議論で原始的力の法則性を言うことはしなかった。実際、現象を実体の外在として存在論的レベルを分ける先の議論に「数列の比喩」を当てはめることはできないであろう。

<sup>56</sup>「継起」には明らかに時間的なものが含まれている。それゆえライプニッツは、実体の表象の法則から「時間的なもの(temporalia)が帰結する」(GII 263)とも述べている。

<sup>57</sup>この議論の流れから、派生的力は「存在の仕方」(des façons d'être)とも言い換えられている。(GV 360)



拠している、世界の始まりに際して神が各々の実体に原始的力と共にその初項となるべきもの（初期条件）をも与えたのだと主張する。「進展(progressus)の開始と法則が定まれば、各項は秩序をもって現れる。」(G II 263)

ここで、この数列の比喩から生じるであろう一つの疑問に答えておく。それは、数列においては初項と法則が与えられれば、それで以下すべての項が決定されるのであるから、いまの議論でも初項に相当するものと法則たる原始的力のみがあればよく、派生的力をわざわざ考える必要はないのではないか、という疑問である。

確かに前の力の議論に比べていまの議論は二つの力を独立に論じる根拠が希薄であるようにも思われる。また、「数列」を問題にする限りは派生的次元は不要と思えるであろう。しかし数列の話はあくまで比喩であり、そこから抜け落ちてしまう重要な要素が力の議論において存するのであって、その要素ゆえに、原始的・派生的の区別は必要なのである。

二つの要素があると考えられる。一つは引用の前にも少し述べたことであるが、「実体」と「表象」の存在次元ははっきり異なるので、それぞれは各々の存在領域を「独立に」もちうるということである。数列においては、法則が各項とは次元の異なる別の存在を支配するということは考えられないため、派生的次元を別に立てなくともよいように思われるのだが、力の場合には原始的力ははっきり「実体」を支配すると言いうるのであり、そうすると次元の異なる「表象」が同じく原始的力に「直接」支配されることには問題がある。それゆえ表象を直接支配するものとして派生的力を考える必要がある。

もう一つの要素は、（数列の項に比した）表象のもつ内容の豊かさである。数列の項の場合は、ただ数列の「一つの」法則にのみ完全に支配されていると言いうるのであるが、表象は非常に内容が豊かであるため、原始的力に包含される「下位の」諸法則によっても支配されていると言われうるのである。たとえば私が酒を飲むと饒舌になるということがあるとすると、そのことの表象は、私の表象全体に関わる法則に直接支配されるというよりは、むしろ全体的法則に包摂されるようなある下位の法則（私の性癖に関する法則）に直接支配されていると言うべきであろう。すなわち原始的力は、いわば「法則の法則」として存するのであって、表象の部分的な成立は下位の法則の直接の支配の下にあるのである。この下位の法則が成り立つ

次元が派生的力の次元であり、ここに派生的力と言うべき理由が存するのである。

以上、原始的力と派生的力の関係について述べた。

## (2) 能動的力と受動的力

ここまでは「能動的力」と「受動的力」の区別には触れずに来ている。この区別を次に確認しなければならない。ただし、先の力の概念とは違って、いまの議論の流れの中でライブニッツははっきりとした「定義」として能動的力と受動的力の別をつけ加えてはいないので、記述の不十分な点を我々自身補いながらの作業となる。

ライブニッツがいまの文脈で比較的明瞭に、定義に近い形を与えているのは「原始的受動的力」についてであり、ライブニッツはこれを「不完全性(imperfectio)の原理」であるとしている(GMⅢ 560. 他に関連した記述としてGV 574などがある)。ラッセルやアダムズが言うように<sup>58</sup>、表象作用における不完全性とは表象の「混雑さ」(confusio)、すなわち表象すべき他の諸実体を判明には表出しえないことを指す。ではもう一方の原始的能動的力は「判明さ」(distinctio)の原理と言えるのか。ライブニッツはこれを明確に示していない。

一つの見方として、原始的能動的力は上で論じられた「法則」そのものであるとする見方がある。確かにアダムズが指摘するように<sup>59</sup>、ライブニッツは1702年のある記述の中で「能動的力(vis activa)は、正に通常、力と呼ばれる…」(GV 395)と述べており、この記述から、上の「原始的力」をそのまま「原始的能動的力」と読み込むことができるかもしれない。しかし被造者たる実体は、先にも述べたようにその表象の程度において必ず制限を受けるものであり、それゆえ表象は常に何らかの混雑さを含むものである。そうすると、そうした表象の継起の法則たる原始的能動的力の中に、すでに混雑さの契機が含まれていると考えねばならないことになる。法則から派生的力への「制限」は表象の程度に関する制限などではないからである。しかしいま、表象の混雑さは原始的受動的力だと述べられているのである。すると結局、原始的能動的力は原始的受動的力の中に取り込んでしまうことになり、能動

<sup>58</sup>Russell, *ibid.*, p.76., Adams, p.393.

<sup>59</sup>Adams (1994), p.380.



と受動の区別が成り立たなくなると考えられる。それゆえこのような見方は支持しがたい。

本論では、二つの理由から、いまの力の概念の中での原始的能動的力は「判明さの原理」であるという見方を採る。まず一つの理由は、先の力の概念で原始的な能動的力と受動的力は「形相」及び「質料」に準えられて、両者が合わさって一つの実体を形成するとされたが、そのような考え方は基本的に踏襲されているということである。（たとえば、モナドロロジーが著された翌年、1715年のデ・ボス宛の手紙の付録に、二つの力により実体が成立することがはっきり述べられている。G II 506）。すなわち二つの力はそれぞれ単独で存在しうるものではなく、それぞれ実体からの一種の抽象と考えられるということである。

もう一つの理由は、ライプニッツが実体の能動性と受動性を一般に表象の程度に関係づけている記述があるということである。モナドロロジーの49節に次のようにある。

「被造物は、それが完全性(perfection)をもつ限り、外部に働きかけると言われる。そして、それが不完全(imparfaite)である限り、他から作用を被ると言われる。そこで、モナドが判明な表象(des perceptions distinctes)をもつ限り、モナドに能動作用(l'Action)を帰し、混雑した(confuse)表象をもつ限り、モナドに受動作用(la passion)を帰すのである。」(G VI 615)

ライプニッツは、直接交通しえない実体同士があたかも交通をなすかのように表象を行う原理として、互いに表象内容が一致しているという「適合の原理」を入れることは述べたが、このほかに見掛け上の能動・受動を、前者を表象の判明性に、そして後者を表象の混雑さに結びつけて説明しようとするのである。この結びつきについて、さらにモナドロロジー52節の中で具体的な説明が与えられる。

「そういうわけで、被造物の間で能動と受動とは相互的(mutuel)である。…あるものにおいて判明に知られるものが、他のものの中で生じることの理由を説明するのに役立つ限り、そのものは能動的であり、あるものにおいて生じることの理

由が、他のものの中で判明に知られることの中に存する限り、そのものは受動的である。」(G VI 615, 強調はライブニッツ, なお「被造物」とはモナド、実体のことである。)

見掛け上、能動的なものがあれば、必ず一方に見掛け上受動的なものが存在する。すなわち能動・受動は相互的である。これは当然であろう。そのあとの記述を具体的な例に当てはめて考えてみるならば、次のようなことになると思われる。いま、私がコップを持ち上げる、ということを考える。見掛け上、「私」が能動的、「コップ」が受動的である。両者は実際には交通しえず、ともに互いを表象する関係にある。(すなわちコップにも、ある表象作用が認められる。)このとき「私」という実体(いまは簡単のために「精神」espritとしての実体と「身体」の諸実体との区別は考えないでおく)のもつ表象の中に、コップが持ち上がることの「理由」は判明に存するだろう。というのも、コップを掴む手が上に上がることによってコップが持ち上がるという一連の動きが、私の表象の中には含まれているからである。(無論、これより細かな「理由」を私のもつ表象の中から引き出すこともできるだろうが、コップと私の表象レベルの差に鑑みて、いまはこの程度の理由があれば十分である。)一方コップに存する実体(正確には諸実体)のもつ表象には、コップが持ち上がることによる何らかの変化は認められるであろうが、そこにはその変化の理由が「私」における表象ほど判明に含まれていない、とライブニッツは言うわけである。このよう考え方に基づいてライブニッツは、見掛け上能動・受動という関係が成り立つ二つのもの(を成り立たせる実体)の表象間には、その関係が生じる理由の判明性に必ず差があるとし、逆に互いが関係し合う事柄の表象に判明性の違いがあるときに、見掛け上の能動・受動が生じるとしたのである<sup>60</sup>。このような「能動・受動」と「判明・混雑」との結びつきは、力の概念にも適用されると考えられる。

以上、二つの理由から原始的「能動的」力は表象の判明性の原理となるものであ

<sup>60</sup>この考え方が我々の常識に合うかどうかは、実際にはもっと多くの例を検証してみなければ分からないだろう。関係する二つのものが共に意志あるいは悟性を持つ場合はほとんど有効に適用されると思われる。たとえばボクシングの試合などは好適であろう。しかし落下物に人が当たるという場合はどうか。落下物が人より判明な表象をもちうると言えるのか。この場合はさらに、これが「能動・受動」という関係に収まるかどうかとも問題となるだろう。ライブニッツはこのような事例をどう考えるのか、一つの考察課題である。



ると考える。さてそうすると、原始的能動的力と原始的受動的力は全く相対的なものだということになる。ある実体の表象が他の実体の表象より判明なときには、原始的能動的力が関与していると「見なされ」、その逆の場合には原始的受動的力が関与していると「見なされる」のである。すなわち二つの力は他の実体との関係に相対的な原理だということである。もっとも、絶対的な能動者たる神に対してすべての被造の実体は根源的な制限性をもつものであるから、そのような関係から、被造の実体には、ある種の「絶対的な」原始的受動的力を認めなければならないのであるが。

さて二つの原始的力がこのように考えられるならば、二つの派生的力の意味付けは非常に容易であろう。派生的能動的力とは、個々の表象の中で相対的な判明性を司るものであり、派生的受動的力は同じく個々の表象の中で、相対的混雑性、及び絶対的（生得的）混雑性を司るものである。

このようにして、力の概念は再定式化され得た。

## 第二節 世界の重なり—派生的受動的力と微小表象説

我々に現前する世界とは、実体としての我々がもちうる個々の表象である。すなわち派生的力のレベルで成立するものである。意味付けは異なるが、派生的次元ということでは先の力の議論と同様である。では、このレベルでいかにして世界の重なりを主張しうるのであるか。派生的能動的力は表象の「判明性」の指標であり、判明性は突き詰めれば他の個々の実体の完全なる表象へと行き着くものであるから（このような完全な形は神にのみ可能であるのは言うまでもない）、重なりの根拠を与えるとすれば、それは派生的受動的力によってであり、なおかつ他との相対的な受動的力によってではなく、そのものの本有的な制限性としての受動的力によってであろう。そうすると、ここにも先の力の議論との共通性が見出せる。ただし共通性があると言うだけであって、同じであるとは言えない。先の議論では最終的な世界の重なりの根拠と「実質的な形」は事物の「延長」に見出されたわけだが、確かに、この延長性は派生的受動的力によって成立するものであり、なおかつその成立には我々「表象者」のもつ表象の混雑性が関与するとされた。そして今の場合も派生的

受動的力に的が絞られ、表象の混雑さに世界の重なり of 根拠が存することが見込まれている。しかしそれだからと言って、今の議論でも直ちに同じように「延長」に訴えるということはできない。先の議論では、我々に対して明らかに「外在する」諸実体から我々が共通性質を抽象するという操作において延長が成立したが、今の場合は、他の実体を表象するのだと言ってもその起源は初めから我々表象者自身の中にあるので、その限り延長の成立契機が同じだとは言えないからである。

果たして今の議論でもやはり、「延長」に世界の重なりを見出すことができるのだろうか。更なる探求の手がかりとなりそうなのは、ライプニッツの「微小表象」(petite perception)なる考え方である。

微小表象とは何か。ライプニッツはこれを様々な場面で、幾つかの異なった意味で用いており<sup>61</sup>、例によって明確な定義を与えていないのだが、その一つの重要な用い方は、これを表象の混雑さの説明原理にするというものである。先の派生的受動的力は直接的にはこの微小表象の混雑さを支配し、我々の表象全体の混雑さはこの微小表象によって説明されると考えられる。(実は表象の判明性もまた、微小表象によって説明されると考えられるのである。それゆえこれまで「表象」を力が支配すると述べてきたのを正確に言い直すなら、力は微小表象を支配することになるのである。)

実体は互いに他を表象しあうと言われ、かつ、どの実体も他の「すべての」実体すなわち宇宙全体を何らかの仕方で表象するものとされた。しかし我々の表象の中に、どのようにして宇宙全体が含まれると言えるのか。その際、宇宙の端々の事象(あるいはもっと身近な、しかし気付かれえない事象)は非常に混雑な形で我々の表象の中に含まれていると言う他ないだろう。ここでライプニッツは微小表象を持ち出すのである。ライプニッツは微小表象を説明するために次のような「たとえ」を挙げている。

「各々の精神(ame)は、無限を認識し、すべてを認識するが、ただ混雑に認識するのである。それは丁度、私が海岸を散歩していて大きな海鳴りを聞くが、その音の全体を構成する個々の波の音を混雑に認識してそれらを区別できないのと同

<sup>61</sup> メイツはライプニッツが与えた微小表象の意味を4つに分類している。cf. Mates, *ibid.*, p.202



様である。混雑な表象は、全宇宙が我々に対してなす印象の結果なのである。」<sup>62</sup>  
(GVI604)

すなわち微小表象は、個々の波の音のようにそれら自体は識別できないものであり、それらが合わさって我々のもつ（全体としての海鳴りのような）「全体的な質」たる一つ一つの混雑な表象が形成されるのである。なおかつライプニッツは「各々の存在者(estre)が世界の残りの全ての存在者との間にもつ繋がり(liaison)を形成するのは微小表象である」(GV48)とも述べているので、パーキンソンの言うように「無数の微小表象の一つ一つが、…無限な宇宙の中の一つの単位(unit)のみを表出して」<sup>63</sup>いて、「一つの実体が微小表象の各々に対応している」<sup>64</sup>と考えることができよう。

しかし個々別々である微小な表象を、我々がはじめから精神の「内部に」もちつつ、それを識別し得ないというのはおかしいのではないか。波の音の例のように、我々の外部にある個別的と考えられるもの（この例では波の音をそのように考えているであろう）が、精神に届いたときにはその個性が失われているというのなら分かる。このとき精神の内部にはもはやどこにも対象の個性が存在しないと考えられるからである。が、微小表象説では、表象作用の内的対象の個性が認められつつ、それを識別し得ないというのである。ここに矛盾はないのだろうか。

この問題に対しては、「表象」と「意識的表象」(apperception)との区別をもって答えることができよう。ライプニッツは我々が、自分のもつ内的表象に常に「気付いている」わけではなく、これに注意を向け反省を行うときにのみこれに気付くうるとし、そのような「気付かれた」表象を「意識的表象」として単なる「表象」とは区別するのである(GVI600)。つまり意識的表象はいわば「表象の表象」である。そして微小表象とは正に、注意を向けられる前にすでに存する無意識的表象なので

<sup>62</sup>これが微小表象のたとえであることは、『人間悟性新論』序文の次の記述より明らか。「…微小表象をよりよく理解してもらうために、私は今まで海岸で聞かれる海の轟き、海鳴りの例を用いることにしてきた。」(GV47)『人間悟性新論』の記述によらず上の引用（『理性に基づく自然と恩寵の原理』第13節）によってしたのは、この方が要領を得易いため。

<sup>63</sup> Parkinson, G. H. R. *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1965, p.181

<sup>64</sup> Parkinson, *ibid.*, p.140

あり、これが意識的表象にとっての「対象」となるのである。このように表象のレベルが区別されることにより、精神内部に個別的なものとして表象が存しながら我々がそれを識別し得ないということが矛盾なく説明される。すなわち、微小表象のレベルでは（これを客観的に見ることが可能ならば）確かに個々の外的実体に対応する表象が成り立っているのであるが、それが非常に混雑であるため、我々がそれに注意を向けたときに得られる意識的表象のレベルではそれらが個々に識別できず、全体的な何らかの質しか成立し得ない、と説明されるのであり、矛盾は避けられる。（なお先にも少し述べたが、これまでの議論で「力が支配する表象」と言われてきたものは、厳密には無意識レベルの表象であり、意識的表象は表象の表象であるから、間接的に力に支配されるのである。）

さて、世界の重なりを考える上で、我々がいま注目すべきは、表象のこの無意識レベル（微小表象レベル）と意識レベルの区別である。まず、この区別を入れるなら「我々に現前する世界」は「意識的表象」のレベルで成り立つ世界であると言わざるを得ない。このレベルでは表象に対応する諸実体の個別性が、ある全体的な質の中に失われているということから、明らかに諸実体は「不確定」なものとなり、ここに世界の重なりを言うべき必要な条件は整っている。（この点は先の力の議論とほぼ同じである。）

では「いかなる方法で」また意識的表象の成り立ちの「どの部分に」世界が重なり合うと言えるのか。この議論においてもやはり「延長」が核となりうるのだろうか。

無意識的な微小表象と意識的表象が上のように区別されるなら、当然前者から後者が「生成」するプロセスが間に存することになろう。ここでもし前者が、諸実体に帰されるべき「共通性質」として表象されるようなものであるならば、我々は微小表象をもつことによって、先の議論で言われたような「外在する諸実体からの共通性質の抽象」と実質的に同じことをなすのだと言える。ただその起源がもっぱら我々の内部にあるというだけで、得られるものそのものには何ら差がないはずである。もしこのようであるならば、「無意識的表象→意識的表象」という我々の内的過程に先の延長の派生と同じ議論をそっくり重ね合わせることができるだろう。

（これは先の議論で、個々の共通性質から延長が派生するとされたのが、我々の表



象「内部」であったことを考えてみればわかる。)そして同様に、延長こそ世界の重なりの実質的な形であると主張しうるはずである。しかし残念ながら無意識的表象(微小表象)が「共通性質」のような形で成り立つものであるとはライブニッツはどこにも述べていないし、また今の場合、明らかに「外在するものからの抽象」というような操作なしに、いきなり所与として微小表象を考えねばならないのだから、微小表象が共通性質である客観的根拠を得ることは困難である。

それゆえ無意識的表象→意識的表象のプロセスについては具体的なことは全く探り得ず、今の議論での世界の重なり探求はここに閉じざるを得ない。けれども若干の条件が不足しているだけで、今の議論もほぼ先の力の議論と同じ方向を向くものであることは確認できたのである。ならば、「世界の重なり」という問題を力の議論「全体」の中で捉えるときには、先の議論で得られた「延長」を議論全体の帰結と捉え、後の議論における最後の部分はその補足、あるいは傍証として位置づけることができるであろう。これで我々の試みはほぼ成功したのである。

## 第五章 力の概念の統一可能性

我々にあと残された問題は、二つの方向で論ぜられた力の概念が果たして統一されるのかどうかということである。しかしこれは非常に大きな、そして困難な一つのテーマであり、これを「厳密に」論じることには本論の域を出ることになると思われる。また、これまでの論考で、二つの力の概念において「総じて」一つの帰結が得られたことをもって、この第二部の目的である「集合的可能世界論の実質的な拡張議論を力の概念から探り出すこと」は一応果たし得たと言っていいだろう。それゆえ本論ではこのあと、ライブニッツ自身が力の統一について示唆している内容の確認と、その若干の敷衍をするにとどめておく。

ではライブニッツ自身は、この見掛け上分かれていた二つの力概念をどのように收拾しようとしたのだろうか。まず次の記述を見よう。これは、デカルトのいわゆる動物機械論を批判して、動物にも表象があり、それゆえ「精神」(anima)がある

のだとする論文(1710年、表題なし、GⅦ328-332)の中の記述である。

「運動の本性から明らかになることは、物質の中に原始的エンテレケイア(Entelechia primitiva)が分散し、それは衰えることがないので、我々はそれに運動作用だけでなく表象をも帰していけないことはない、ということである。」(GⅦ329)

「しかしこのこと(動物にも精神があること)は、すべての原始的エンテレケイアが表象をもたなければならないということによって、肯定的に、そして必然的に論証することができる。なぜなら、すべての第一エンテレケイアには内的変化(variatio interna)があり、次いで、この内的変化によって外的作用(actio externa)も変化する。けれども表象とは、内的変化の中に外的変化を表現すること(repraesentatio)に他ならない。」(GⅦ329-330)

ここにライブニッツの、力概念の統一に関する一つの見解が示されている。引用中、「原始的エンテレケイア」「第一エンテレケイア」と呼ばれているのは、原始的能動的力ではなく実体そのもののことであろう。これを見ると、さも二つの力の概念の折衷が述べられているかのようである。まず一つめの引用では、初めの力の概念で論じられた実体(すなわちその「寄せ集め」が物体の基礎として要請されるところの実体)に、後の力の概念での実体の表象作用が帰されているように思われ、そして二つめの引用では、実体の「内的変化」と「外的変化」が二つ並べられることで、いかにも実体の原始的力が、一方では他の実体と共に現象を織りなし、他方では個々の実体の内部で一切の現象を表象として展開させるという、二つの平行した働きを兼ね備えていると述べているかのようである。

しかし初めの力の議論でも、延長の派生についての考察から、物体は観念的なものとして我々の表象において成立することが主張されたわけであるから、物的現象をそのまま、実体に対する「外的変化」とするわけにはいかないはずである<sup>65</sup>。無

<sup>65</sup>四日谷は、「外的変化」を「派生的力」と結びつけ、「内的変化」を「原始的力」と結びつけているが(四日谷敬子『個性性の解釈学—ライブニッツから現代まで—』晃洋書房、1994、p.27)、そのような単純な対応関係は成り立たない。



論、各々の実体が他の実体を表象しあうということが言えるためには、実体同士の何らかの客観的な関係がなければならないという、いわば超越論的實在論の見地の主張がどうしても必要となろう。けれども実体同士はいかにしても交通をなしえないのだから、この客観的な関係をして「外的変化」とすることもまたできないはずである。

ではここで言われている外的変化とはなんだろう。本論は次のように解釈する。実体の表象はあくまで内的なもの、観念的なものである。このとき表象者たる実体自身と、その実体がもつ表象との関係を考えてみるならば、確かに実体の客観的規定からすると表象者は表象を「内的」にもつと言える一方（すなわち表象に対して超越的な位置にあると言える一方）、表象者は自らをも表象の対象として（すなわち現象として）表象の中に位置づけているはずである。外的変化とは、正にこのような「表象対象としての表象者自身」にとって（その表象の中で）「外なる」ものとして存する他の表象部分を言うのである。それゆえ上の引用で「内的変化の中に外的変化を表現する」とあるのは、自身がもちうる表象のシステムの中で、自分自身をも他のものと共に表象として対象化するということを意味しているのに他ならない。

このように表象と表象者（実体）の関係を二重の構造と見ることによって、さらにこう言えよう。表象者自身が対象として存するレベルでは、最初の力の議論が可能であり、表象者が表象作用を内的なものとしてもつレベルでは、後の力の議論が可能であると。

しかし観念論的力（先の議論における力）と實在論的力（後の議論における力）が表象の二重構造ゆえに「対等の関係」で並立しうるもの、あるいは実体の二つの「相異なる側面」だと考えてはならないのである。外的変化は、結局は内的変化の中にしか存しない。そして内的変化によってしか変化しえないものである。（上記の引用中、「内的変化によって外的作用も変化する」とあるのはそういう意味であろう。）そうすると、二つに分けられた力はあくまで「議論」としては二つに分けられるが、力の「本質」としては、内的変化を司る観念論的力の方がより包括的なものであると考えねばならないということである。

上の引用より時期的には少し遡るが、1704年にデ・フォルダーに宛てた手紙の中

で、ライプニッツがこのような立場を明確に表明していると思われる箇所がある。

「正確に事物を考察するなら言えることは、事物には単純な実体(substantia simplex)しかなく、そして実体には表象と欲求しかないということである。さらに、物質や運動は実体や事物というよりはむしろ表象者にとっての現象であって、その現象の实在性は、表象者自身の(様々な時間にわたっての)調和(harmonia)と、他の表象者との調和の内に位置づけられるのである。」(G II 270, 括弧内の訳はライプニッツによる付加を訳したもの)

「もし変化の原理がすべてのものに対して外的であって、内的でないとしたら、変化の原理はどこにもなく、機会原因論者と共に、ただひとりの作用者である神にすべてを頼らざるをえなくなるだろう。それゆえ真に、変化の原理はすべての単純実体にとって内的なものなのである。なぜなら、ある実体に対しての方が他の実体に対してよりも内的であるという理由がないからである。また変化の原理はそれぞれのモナドの表象の進展の内に存するのであって、事物の本性全体はそれ以外のものをもつことはない。…このことに何かをつけ加えるなら、不要なことをするだけでなく、辻褄が合わなくなり、説明不可能になるだろう。」(G II 271)

これを見る限り、ライプニッツは最終的に一切を、表象作用としての観念論的力に「還元」しようとしたのである<sup>66</sup>。

そうすると、实在論的力を立てる形で展開された「物体の運動論」が表象作用によっても説明可能でなければならないことになるだろう。これができなければ観念論的力が真の力の本質であるとは言えない。これが可能であれば、原始的力から運動力がいかに「派生」するか、あるいは運動力が物体の衝突を契機として派生するとはどういうことなのかといったような、第三章第二節で保留していた問題にも解答が

<sup>66</sup>それゆえレッシングのように「よく基礎づけられた現象」を「よく基礎づけられていること」と「現象」とに分け、前者を客観的側面(実体間の客観的關係)、後者を主観的側面(主観的表象)都市、両者が予定調和でつながれる、とするだけでは不十分なのである。cf. Rescher, N. *Leibniz: An Introduction to his Philosophy*, Lanham/ London, University Press of America, 1986, pp.81-82.



与えられることになるだろう。しかしライブニッツは観念的力への還元の「具体的な方法」に関しては、一切言及していないようである。（したがって力の概念を一通り見終わったいまも、保留していた問題へのライブニッツ自身の直接の回答は、結局得られずじまいということになる。）

一つの手がかりと考えられるのは、「身体」に関するライブニッツの記述であろう。我々は前に表象の判明・混雑によって見掛け上の能動・受動が生じることを見た。ライブニッツはこの考え方に基づいて、さらに特定の実体間に「支配」(dominatio)関係を立て、それを精神と身体の関係に当てはめようとするのである(G II 251-252)。我々は普通、精神と共に身体も有すと考えられるが、ライブニッツはこうした心身関係を、我々の「精神」としての一つの実体が、現象的「身体」に関係する諸実体を表象関係において支配すると見ることによって論じようとする。

「支配」とは、精神としての実体がつねに、身体としての諸実体を判明に表象し、その表象を通して他の実体を（間接的に）表象していくという関係を意味する。

（それゆえ身体的実体は精神的実体の、いわば「世界への視点」としての働きをなす。G III 357）このような関係を実体間に結ぶことで、実体間にはある種の有機的連関が生じることになるだろう。そしてこれが「物体の運動」を表象作用に還元するための糸口となるかもしれない<sup>67</sup>。

果たして力の還元は可能なのか。いまはこれを今後の課題として見届けて満足しておくことにしよう。

## 第六章 小 結

この第二部での議論はかなり入り組んだものとなった。ここでもう一度その要点を整理しておきたい。（本章末尾に、ライブニッツの力の分類の見取り図を付す。）

第二部の目的は、第一部でみた個体概念説の論理的要請、すなわち「我々に現前

<sup>67</sup> アダムズはこの方向で具体的な還元の方法を述べている(Adams, *ibid.*, p.384.)が<sup>68</sup>、彼自身も認めているように必ずしもその試みはうまくいっていない。

する限りの現実世界が諸可能世界の集合として存する」ということに、実質的な形が与えられるかどうかを後期の「力」の概念の中で確かめるということであった。

これをまず、物的現象の背景に実体が存するという想定の下での力の規定、すなわち「實在論的な」力の規定に従って考えた場合はどうなるか。原始的力、派生的力、能動的力、派生的力というライプニッツ特有の区分をもとにした検討から明らかになったように、最終的に絞り込まれたのは派生的受動的力の支配する「事物の延長性」であった。その理由は次のとおりである。原始的力は実体そのものを支配するものであることから、現象を支配する派生的力にまず焦点が絞られた。しかし派生的力のうち、物体の運動力および抵抗力を支配する部分については世界の重なりを言うべき理由がない。ライプニッツは延長も原始的力からの「派生」であると捉えるのであり、これが残された砦となった。そして延長が原始的受動的力から派生するという証明には、結局ある種の議論の飛躍があった。しかし、そもそも延長が成立するためには、諸実体から共通する性質が抽象される（それゆえ神ならば見通すであろうような、各実体に帰されるべき他の諸性質は捨象される）ということが不可欠であって、正にその点にこそ、諸世界の重なりを言うべき事由が存するのである。なぜなら、このとき諸性質の「捨象」によって、現象の背景に存すると考えられる諸実体に共通性質以外の性質を、性質間に矛盾のない範囲で任意にあてがいうるからであり、それゆえそこには異なる世界に属している諸実体が「集合的に」存していると言えるからである。それゆえ「延長」こそ、世界の重なりの実質的な形なのである。これが一つの帰結である。

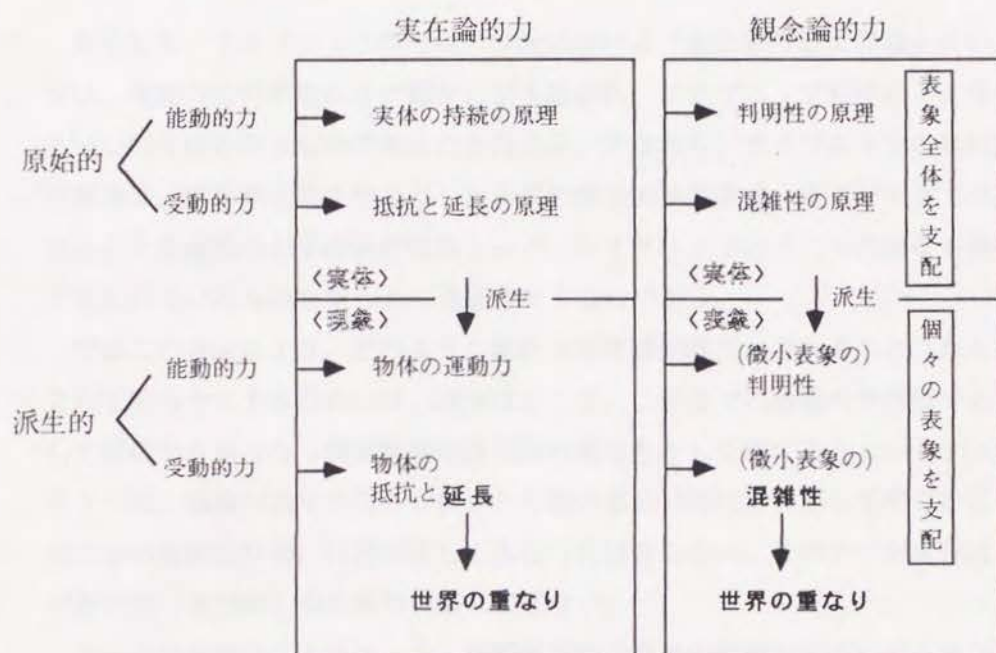
以上は、ライプニッツの「一方の」力の議論に基づいた帰結である。ライプニッツにはもう一つ、我々に現前する世界を我々自身の内部から表出されたものであるとする、いわゆるモナドロジーに基づいた力の議論が存する。それゆえまた、このもう一つの議論においてどのような帰結が得られるかを確認する必要がある。この力の議論はすべての現象を初めから一種の観念として扱い、力を観念の産出に関係づけようとする。すなわち「観念論的な」力の規定を行おうとするのである。原始、派生、能動、受動の区分に基づく力の4つの分類はここでも踏襲されていると考えることができるが、それぞれの内容は實在論的力の規定の場合とでは大きく異なる。この議論の中でも世界の重なりと結びつきうるのは、やはり「派生的受動的力」で



ある。しかしこの力は、我々被造物の表象能力の不完全性による個々の表象の「混雑さ」を支配するものであり、より直接的には微小表象の混雑さを支配するものである。微小表象とは無意識的表象を指し、個々の実体を混雑に表すものである。これをさらに対象として成立する表象が意識的表象であり、我々に現前する世界はこの後者において成り立つ。意識的表象は微小表象から「生成」するものであると考えられるが、このとき元々「個」として実体に対応すべく成立しているものが「全体的質」をつくりだすのである。ここには世界の重なりを言うべき根拠が潜むと思われる。もしこの「個」が「共通性質」であるなら、上のもう一つの力の議論と同様、「延長」が世界の重なりの実質的な形と言えるが、共通性質である根拠は得られない。それゆえここでの生成プロセスは具体的にどのようなものかは分からない。しかし、この生成プロセスは先の議論とほぼ同じ方向のものであることは確認できるのである。

以上の議論により、個体概念説では論理的要請に過ぎなかった「現前世界の集合性」に、力概念の下で実質的な形を与えられることが明らかとなったのである。すなわち我々は事物の「延長性」にこそ、世界の重なりを言うべき根拠とその形を見出しうるのである。

〔付図〕 ライプニッツの力の分類





## 結 論

かくして、ライプニッツの可能世界論における「集合的可能世界論」というモチーフは、後期の力の概念にまで確かに引き継がれ、ライプニッツ哲学の「全体」を貫く一つの支柱となるものであったと言える。すなわち、ライプニッツの集合的可能世界論は、個体概念説を中心とした前期の概念的世界構成、およびモナドロジーを頂点とする後期の力学的世界構成という、ライプニッツの「二つの異なる世界構成」と見られていたものを明らかに通底させるのである。

ではこの通底により、どのような新たな世界観が取り出されることになるのか。これを明らかにするためには、我々はここで、これまでの議論の先導役であり、そして帰結でもあった「現実世界が諸世界の重なりとして存する」というテーゼを、もう一度、議論の途中で明らかにされた他の部分（特に力に関して明らかにされた幾つかの重要な事柄）に投げ返してみなければならない。このテーゼ自体は、いまだ新たな「世界観」のための契機にすぎない。

テーゼの意味はこうであった。様相判断から世界の現前の仕方に至るまで、およそ我々が現実世界と関わるあらゆる局面の基礎には、つねに（概念を基礎とした）「世界の重なり」が存する。これは言い方を換えれば、我々が捉えることのできる現実世界はつねに他の可能世界に浸透され、その浸透のもとでしか成り立たない、つまりそのような浸透こそが、我々に対して世界が成立するための、欠くべからざる可能的制約になっているということである。特に、我々の表象において一次的所与と考えられる「事物の延長性」が実は、我々の世界の不確定性（可能世界を背景として一意に確定し得ないこと）のいわば「具象化」である、という主張がこのことを決定的なものとするのである。

さてこれを今までの議論の上に投射して、我々がまず注意しなければならないのは、このような「世界の重なり」を、（「認識」に対置される）「存在」という言葉で単純に置き換えてはならないということである。もしこれがそのまま「存在」

に置き換えられるならば、神は現実世界を他の可能世界もろとも創造することになって、現実と可能との間に本来おかれるべき区別や、あるいは神の創造の意味が失われることになろう。それゆえ本論では「存在」という言葉を用いずに、ずっと「世界の現前」という言葉を用いて論じてきたのである。世界の重なりは世界の現前の仕方、つまり我々が世界を「認識」する上での構造上の基礎なのである。（もちろんここで言う「認識」は、実体の表象活動一般のことであり、通常の意味よりもはるかに広い意味において捉えねばならない。）

ではこうした我々の基本的な世界「認識」に対して、「存在」とは一体何なのか。本論第二部の「力」の議論から明らかなように、ライプニッツにとっての真の「存在」は、原始的力を本質とする「実体」に他ならない。議論の中で何度も確認したように、原始的力は何より実体の「同一性の根拠」であった。つまり実体は、この原始的力によってつねに自己同一たりうる、すなわち諸可能世界の中にあつてつねに一意に確定されていると言えるのである。

そうするとこの限りで言えば、我々は存在としては一意に確定されるものでありながら、認識においては延長的世界の中でつねに、ある不確定性にさらされていることになるのである。しかし我々はこのような確定的な世界、不確定的な世界をそれぞれ別個にもつのではない。すなわち存在と認識とは決して乖離しているのではない。認識レベルの世界の不確定性（世界の重なり）は我々に「延長」として現出するが、延長とはそもそも原始的力から派生したものであった。そうすると、認識レベルの不確定性は、実は確定的である存在を根源とするものだということになる。

確定的なものがつねに自らを変容させて、不確定性としての世界の重なりを作り出していく。考えてみると、原始的力と派生的力が明確に区別されて、運動・変化が派生的次元においてしか認められないライプニッツにあって、そもそも確定的なものがただ確定的であるだけならば、そこには一切、運動・変化の生じる余地はないのだと言えよう。ただ確定的でだけあることは、神の悟性の内に留まり続けて、永遠に神の思惟の対象でしかありえないことを、すなわち可能的なものの域を出ないことを意味するのである。それゆえ、確定的なものが不確定なものに変質するところにはじめて「動き」が生じるのであり、これこそ我々の「存在」の全体的な意味なのである。



世界は、本来神のもとでは確定的であるものが、たえず、現象という地平において不確定的なものを自ら生み出すことで生じる運動の総体である。これが、集合的  
可能世界論を軸としてライプニッツ哲学から引き出される世界観なのである。

文 献 (本文あるいは注で言及したもの)

【1】原 典

Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. 7 Bde. Hrsg. von C. J. Gerhardt, Berlin 1875-1890, Nachdr. Hildesheim 1978.

Leibnizens Mathematische Schriften, hrsg. von C. J. Gerhardt, Berlin 1849-Halle 1863. Nachdr. Hildesheim 1971.

Opusculs et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre, par Louis Couturat, Paris, 1903.

G. W. Leibniz. Specimen Dynamicum, Hrsg. u. übers. von Hans Günter Dosch, Glenn W. Most u. Enno Rudolph, mit Erlaut. versehen von Jörg Aichelin, Hans Günter Dosch, Pierre Keller, Hans Lichtenberger, Hans Joachim Maul, Glenn W. Most u. Enno Rudolph. Lat. -dt. Ph. B. Hamburg 1982.

【2】参考文献

Adams, R. A. *Leibniz : Determinist, Theist, Idealist*, New York/ Oxford, Oxford University Press, 1994.

Adams, R.A. 'Theories of actuality' , *Nous* 8, 1974, pp. 211-231



Allen, D. 'From vis viva to Primary Force in Matter' , *studia leibniziana* 13, 1984 (pp. 55-61).

Barbar, W. H. *Leibniz in France. From Arnauld to Voltaire : A Study in French Reactions to Leibnizianism, 1670-1760*, Oxford, Oxford University Press, 1955.

Cantor, G. *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, hrsg. von E. Zermelo, Berlin, 1932.

Garber, D. 'Leibniz: physics and philosophy' , *The Cambridge Companion to LEIBNIZ*, ed. by Nicholas Jolley, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Guerroult, M.; *Leibniz Dynamique et Metaphysique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

Ishiguro, H. *Leibniz's Philosophy of Logic and Language.*, 2nd ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Kripke, S. 'Identity and Necessity' , *Naming, Necessity, and Natural Kinds*, ed. by S. P. Schwartz, Ithaca/ London, Cornell University Press, 1977 (pp.66-101) .

Lewis, D. *Counterfactuals*, Oxford, Blackwell, 1973.

Lotze, H. *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, Munich, 1868.

*Philosophical Papers and Letters*, Trans. and ed. by L. E. Loemker, 2nd ed. Dordrecht/ Boston Reidel, 1969.

Mates, B. *The Philosophy of Leibniz : Metaphysics and Language*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

Parkinson, G. H. R. *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

Rescher, N. *Leibniz An Introduction to his Philosophy*, Lanham/ London, University Press of America, 1986.

Russell , B. *A Critical Exposition of The Philosophy of Leibniz*, ,London, George Allen & Unwin Ltd., 2nd ed., 1937.

Rutherford, D. 'Metaphysics: The late period' , *The Cambridge Companion to LEIBNIZ*, ed. by Nicholas Jolley, Cambridge, Cambridge University Press , 1995.

Sleigh, Jr., R. C. *Leibniz & Arnauld A Commentary On Their Correspondence*, New Haven/ London, Yale University Press, 1990.

Stalnaker, R. ' Possible Worlds and Situations' , *Journal of Philosophical Logic* 15, 1986.

Wilson, C. *Leibniz's Metaphysics A Historical and Comparative Study*, Princeton / New Jersey, Princeton University Press, 1989.

岡本賢吾「無限の理論の系譜学」(『ゲームと計算』岩波書店1991, pp.167-235)

河野与一訳『单子論』(岩波文庫, 1951)

澤口昭聿訳『ライプニッツ著作集 1 論理学』(工作舎, 1988)

四日谷敬子『個性性の解釈学—ライプニッツから現代まで—』晃洋書房, 1994.

三浦伸夫「中世の無限論」(佐々木力 編『科学史』弘文堂, 1987, pp.50-74.)

山下正男『ヒスパルヌスの論理学綱要』(京都大学人文科学研究所 1981)

山本 信『ライプニッツ哲学研究』(東京大学出版会、1953)

『力の概念』(Jammer, M. *Concepts of Force*, 高橋毅・大槻義彦 訳、講談社、1979)